FB

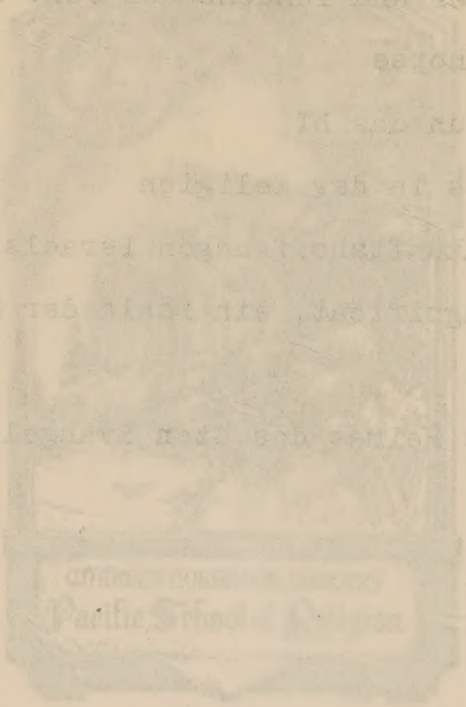
Gift of
The McCown family
In Memory of
C. C. McCown

BINDERY
ACKSON & SON

CONTENTS

1	Wernle, Reichsgotteshoffnung	58pp.
2	Schweitzer, Das Abendmal, H. 1 and 2	62pp.
3	Staerk, Willy, Sünde und Gnade	75pp.
4	Wrede, Charakter und Tendenz des Joh.-ev.	71pp.
5	Müller, Zur Synopse	60pp.
6	Fiebig, Babel un das NT	23pp.
7	Duhm, Geheimnis in der Religion	1-32pp.
8	Nowack, Die Zukunftshoffnungen Israels.	33-59
9	Spitta, Das Magnificat, ein Psalm der M.	61-94.
10	--- Paulus	16pp.
11	Zurhellen, Das Heimat des 4ten Evangel.	33-92.

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION


Pacific School of Religion

Carl S. Patton

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

5-21

Die Reichsgotteshoffnung

in den

ältesten christlichen Dokumenten und bei Jesus.

Von

Lic. Paul Wernle,
a. o. Professor an der Universität Basel.

Property of
CBPac
Please return to
Graduate Theological
Union Library

Tübingen und Leipzig
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1903.

64357

FX42.
W497r

Das Recht der Uebersetzung in fremde Sprachen behält sich die Verlagsbuchhandlung vor.

C. A. Wagners Universitätsbuchdruckerei, Freiburg i. Br.

Vorwort.

Man nehme diese kurze Schrift als das, was sie sein will, nicht als eine Darstellung der urchristlichen Reichsgotteshoffnung, sondern als einen Beitrag zu den Debatten des letzten Jahrzehnts über Eschatologie und Reich Gottes. Ob sie nach den vielen Untersuchungen dieses Gegenstandes überflüssig ist oder nicht, muss ich dem Leser überlassen. Mit ganz andern Studien von Berufs wegen beschäftigt, habe ich sie nicht für mich behalten zu sollen geglaubt, weil gerade dieser Weg der Untersuchung einmal betreten werden musste, vor allem aber weil die geschichtliche Auffassung des Gottesreichs im Urchristentum auf die Dauer nicht so ignoriert werden darf, wie es von der Mehrzahl der Theologen immer noch geschieht.

Basel, den 28. Oktober 1902.

Paul Wernle.

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/diereichsgottesh0000licp

Ich beabsichtige hier einen Beitrag zur Reichsgotteshoffnung Jesu zu geben auf dem Umweg über die Reichsgotteshoffnung der ältesten christlichen Dokumente. Trotzdem das letzte Jahrzehnt eine Fülle von Reichsgottesschriften brachte, ist die Debatte darüber noch nicht zum Ziel gelangt. Ich vermute den Grund davon wesentlich darin, dass die meisten Forscher sich allzurasch in die Probleme des Lebens Jesu versetzt haben, ohne zuerst die Evangelisten und überhaupt die ältesten Autoren auf ihre eigene Meinung zu befragen. Selbst Johannes Weiss, dem das erste und grösste Verdienst in diesem Arbeitsgebiet gehört, hat in der zweiten Auflage seiner Reichsgottesschrift und in der sie ergänzenden Schrift: „Die Idee des Reiches Gottes in der Theologie" das Versäumte nicht oder doch nicht genügend nachgeholt. Wenn wir aber überhaupt vorwärts kommen wollen, muss die Reichsgotteshoffnung der ältesten Dokumente als das Einzige, was sich zunächst sicher erkennen lässt, zuerst festgestellt werden, damit dann von hier aus Rückschlüsse möglich sind[1].

[1] Als dieser Aufsatz schon zum Druck eingesandt war, ist Bousset's „Reich Gottes in der Predigt Jesu" in der Theologischen Rundschau erschienen. Das ist nun insofern eine Widerlegung meiner Schrift, als Bousset ohne diesen Umweg über die Quellen

Ich behandle zuerst Paulus und den Apokalyptiker als der unmittelbaren Ueberlieferung von Jesus ferner stehende Zeugen, sodann von rückwärts her Matthäus, Lukas, Markus, die Spruchsammlung.

Sogleich bei Paulus stossen wir auf eine doppelte Auffassung des Reiches Gottes[1], die wir als die eschatologische und die kirchliche unterscheiden mögen. Die eschatologische liegt vor an allen Stellen, wo vom künftigen Ererben des Gottesreichs die Rede ist (Gal 5 21, I Kor 6 9f. 15 50, Eph 5 5). Eben dahin führt uns die Berufung zu Gottes Reich und Herrlichkeit (I Thess 2 12) und das Streben, gewürdigt zu werden des Gottesreichs (II Thess 1 5), für das die Thessalonicher leiden. Von allen diesen Stellen giebt I Kor 15 50 das klarste Licht: Das Gottesreich ist der neue geistige Aeon, der die Welt des Fleisches und der Vergänglichkeit abzulösen bestimmt ist. In diesem Sinn ist es Röm 8 18ff., da Paulus die Sehnsucht der ganzen Kreatur nach Erlösung uns vorführt, hinzuzudenken; der Name fehlt, die Sache ist da. Auf die Spärlichkeit der eschatologischen Stellen in den paulinischen Briefen ist nicht, wie häufig geschieht, ein Gewicht zu legen. Sie sagen uns zur Genüge, dass das Wort Reich Gottes bei den Galatern, Thessalo-

---

zu den gleichen Ergebnissen gelangt und folglich die Mühe des Umwegs nutzlos erscheinen könnte. Ich halte sie trotzdem nicht für nutzlos, freue mich aber von Herzen über seine prächtige Zusammenfassung.

[1] Bousset schlägt vor, βασιλεία τοῦ θεοῦ an den meisten Stellen mit Herrschaft Gottes zu übersetzen. Aber dann bekommen wir zwei deutsche Ausdrücke für das eine griechische Wort. Ich ziehe es vor, bei „Gottesreich" zu bleiben und es kurzweg so zu definieren: Das Gottesreich ist der Zustand, da Gott die Herrschaft führt.

nichern, Korinthern die ganze Eschatologie in sich fasst, ohne dass irgend eine Erläuterung des Apostels nötig wäre.

Ebenso klar ist aber, dass Paulus ein Reich Gottes schon in der Gegenwart kennt und dass es irgendwie sich deckt mit der Kirche. Auf diese Gegenwart des Gottesreichs führt uns I Kor 15 24f., denn hier ist nicht vom Anbruch, sondern eher vom Ende des Reichs die Rede. Christus giebt die Herrschaft (βασιλεία), die er jetzt in der Hand hat, Gott zuletzt zurück, denn er soll nur solange König sein, bis Gott ihm alle Feinde unterworfen hat. Dieselbe Gegenwart treffen wir Kol 1 13: „Gott hat uns erlöst aus der Macht der Finsternis und versetzt in das Reich seines lieben Sohnes.“ Allerdings führen uns diese beiden Stellen zunächst eher auf den Begriff: Reich des Gottessohnes, des Messias, als auf den vollen Reichsgottesbegriff; es liesse sich sogar bei I Kor 15 24f. fragen, ob nicht Paulus absichtlich hier ein provisorisches Reich des Messias vom endgiltigen ewigen Gottesreich unterscheide. Einer solchen Unterscheidung steht aber entgegen, dass I Kor 4 20 (nicht im Reden steht das Gottesreich, sondern in der Kraft) und Röm 14 17 (das Gottesreich ist nicht Speise und Trank, sondern Gerechtigkeit und Friede und Freude im heiligen Geist) der volle Ausdruck Reich Gottes zweifellos auf etwas Gegenwärtiges geht. Keineswegs bloss das Präsens ἐστίν, Röm 14 17, sondern der ganze Zusammenhang beider Worte weist darauf. Wenn Paulus die aufgeblasenen Korinther nach einem Grundsatz des Gottesreichs prüfen, die Kraft des Gottesreichs bei ihnen suchen will, muss dieses selber da sein. Ebenso wenn er jenem andern Gottesreichaxiom die Begründung

nachschickt: wer darin Christus dient, der ist Gott gefällig und den Menschen wert. Beidemal argumentiert er mit den Gesetzen einer gegenwärtigen Macht.

Ist aber das Gottesreich gegenwärtig, so muss es irgendwie mit der Kirche zusammenfallen. Das folgt am klarsten aus Kol 1 13, wo die Versetzung in das Reich des Gottessohnes praktisch auf den Eintritt in die Kirche geht. Kirche und Welt stehen sich wie Gottesreich und Reich der Finsternis gegenüber. Die ins Reich des Gottessohnes Versetzten sind der Leib der Kirche, deren Haupt Christus ist. Derselbe Zusammenhang beider Begriffe ergiebt sich, wenn man den zeitlichen Anfang des Gottesreichs ins Auge fasst. Das Gottesreich beginnt mit der Auferweckung und Erhöhung Jesu zum Gottessohn in Kraft, sitzend zur Rechten Gottes. Das ist der genaue Termin, von dem an Gott ihm seine Feinde unterwirft, damit seine Königsherrschaft sich über alles ausbreite. Nun dieser Termin des Gottesreichs ist genau der Anfang der Kirche, in der Christus als Herr angerufen wird. Sind aber Gottesreich und Kirche gleich alt und tritt man in das Gottesreich durch den Eintritt in die Kirche, so ist die Kirche irgendwie der Machtbezirk dieses Königs auf Erden. Ich sage irgendwie, um dadurch die Gleichung regnum Christi = ecclesia sofort auf das richtige Mass einzuschränken. Sie ist von Paulus jedenfalls nicht rechtlich-politisch gemeint, wie der römische Katholizismus sie auffasste, einfach deshalb, weil Verfassung und Recht überhaupt noch kaum existierten. Wohl aber ist die Kirche das Gottesreich im dynamischen oder pneumatischen Sinne. Die Kirche ist der Machtbezirk Gottes auf Erden, sofern sich Gottes Macht

durch den Geist und seine Kraft in ihr auswirkt, ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει (I Kor 4). Auch die Stelle von dem durch lauter Geisterkämpfe sich vollendenden Reich Christi (I Kor 15) gehört hieher. Ueberall wo die durch das Evangelium vermittelte Kraft Gottes hingelangt, erobert der Geist dem Messias die Herzen (I Kor 12 3) und bricht die Nacht der Finsternis. Derart stellt sich eine höchst lebendige dramatische Anschauung vom Gottesreich ein. Es ist keine abgeschlossene fertige Grösse, sondern mit jedem Fortschritt der Mission erweitert es die Grenzen, nicht friedlich, allmählich, sondern durch lauter Schlachten zwischen Gott und seinen Feinden, dem Geist Gottes und den Dämonen, und die Menschen sind mehr die passiven Objekte, um deren Besitz gestritten wird. Aus diesem engen Zusammenhang der apostolischen Mission und des Gottesreichs wird deutlich, wie Paulus seine Missionsgenossen Mitarbeiter für das Gottesreich (Kol 4 11) heissen kann. Der Ausdruck sagt mehr als „Retter von Seelen für das zukünftige Leben“; er bezieht sich auf die durch jede Erweiterung der Kirche sich ausdehnende Herrschaft Gottes auf Erden. Ebenso wird jetzt die wichtige Stelle I Kor 4 8 verständlicher: „Schon seid ihr gesättigt, schon reich geworden; ohne uns seid ihr zur Herrschaft gelangt; und wäret ihr doch zur Herrschaft gekommen, damit wir mit euch herrschen könnten.“ Die Korinther leben des stolzen Gefühls, dass das Gottesreich in der Gemeinde von Korinth angebrochen sei, da sie die Geistesgaben, vor allem die geistliche Rede, so reichlich an sich erfahren, dass sie gar nichts darüber hinaus ersehnen. Diesem Optimismus gegenüber giebt

Paulus zu verstehen, dass jedenfalls für die Apostel, die ein so viel härteres Los getroffen hat, dieser volle Anbruch der neuen Welt keineswegs schon da ist, wie jeder Blick auf ihre Entbehrungen beweist, und dass es noch sehr darauf ankomme, ob es mit dem Gottesreich in Korinth so weit her sei, als diese Aufgeblasenen rühmen, da das Kennzeichen des Gottesreichs nicht Rede sei, sondern Kraft. Diese Stelle ist für die Gesamtanschauung des Paulus vom Gottesreich ganz besonders wertvoll, da sie uns den nie vergessenen Zusammenhang der kirchlichen und eschatologischen Idee verrät. Paulus leugnet nicht überhaupt, dass von einer βασιλεία τοῦ θεοῦ in Korinth zu reden sei, es ist mehr die Art und Weise ihrer Auffassung, die Sattheit, der Egoismus (χωρὶς ἡμῶν), die Hochschätzung des λόγος statt der δύναμις, die ihn abstossen. Aber bei diesem Anlass drängt sich ihm ein solcher Ton der Sehnsucht herauf, dass man ihm anspürt: für ihn liegt der Schwerpunkt des Gottesreichs doch in der Zukunft; die Not jedes Tages treibt ihn dazu. Paulus hat den kühnen Glauben, dass überall, wo das Evangelium hinkommt, wo Gemeinden sich bilden, die Herrschaft Gottes in den Wunderkräften des Geistes zur Erscheinung kommt — insofern, nicht mehr und nicht weniger, ist die Kirche das Gottesreich —, allein wie der Geist selbst ein Fremdling in diesem Aeon ist, Unterpfand der künftigen Welt, so bricht das volle geistige Dasein, die Freiheit der Kinder Gottes und damit die volle Gottesherrschaft erst mit der Parusie und der Totenauferstehung an.

* * *

Die Anschauung des Apokalyptikers vom Gottesreich bedarf nach der einen eschatologischen Seite keiner weiteren Ausführung. Das ganze Buch drängt uns nach der Zukunft hin. Erst von c. 19, 20 und 21 an schaut der Seher die Vernichtung der Gottesfeinde, die Aufrichtung des tausendjährigen Reiches, da alle Märtyrer und Getreuen lebendig werden und mit Christus herrschen, endlich den Anbruch des künftigen Aeons nach der kurzen letzten Drangsal.

Allein die Gottesherrschaft ist doch selbst für den Apokalyptiker nicht bloss zukünftig; das beweist c. 12. Hier schliesst sich direkt an die Entrückung des Kindes zu Gott und seinem Thron der entscheidende Geisterkampf im Himmel, da der Drache und seine Engel von Michael und seinen Engeln besiegt und vom Himmel gestürzt wurden (ἐβλήθη). Darauf das Siegeslied:

> Jetzt ist gekommen das Heil und die Kraft und das Reich unsres Gottes und die Macht seines Christus; denn es ward der Verkläger unsrer Brüder geworfen, der sie verklagt vor unserm Gott Tag und Nacht (12 10).

Es ist für uns völlig einerlei, woher der ganze Mythus von c. 12 stammt und was er ursprünglich bedeutet hat. Der christliche Apokalyptiker denkt sich unter dem Kind Jesus, unter der Entrückung die Himmelfahrt, giebt folglich hier keine Weissagung, sondern einen Rückblick. Dann aber feiert auch das Siegeslied Dinge, die geschehen sind, nicht die erst kommen. Der Teufel ist besiegt, Gott und sein Messias haben die Herrschaft ergriffen. Freilich Engelsstimmen müssen uns das offenbaren. Es sind Ereignisse der Geisterwelt, die für die Erde keine unmittelbare Folge haben, im Gegenteil, jetzt

gerade richtet der Drache auf die Christen seine ganze Wut. Aber wer auf diese Geisterstimmen zu lauschen versteht, der gewinnt die Gewissheit des schon erreichten Sieges. Was der Apokalyptiker hier in einen Sieg zusammenfasst, das fällt für Paulus in eine Reihe fortlaufender Geisterschlachten auseinander, da Gott dem Messias alle Mächte und Gewalten und Kräfte zu Füssen legt. Es ist doch beidemal dieselbe Anschauung vom gegenwärtigen Anbruch der Gottesherrschaft, die für beide Autoren sich an das Ereignis der Erhöhung Jesu zu Gottes Thron knüpft.

Dann aber ist es auch nicht verwunderlich, dass der Apokalyptiker dieselbe lebendige Vorstellung vom Regiment Christi über die christlichen Gemeinden besitzt, wie Paulus. Die ganzen Sendschreiben sind von ihr beherrscht. Der vom Tod zum ewigen Leben erstandene Jesus (1 18), der gesiegt und sich zu seinem Vater auf seinen Thron gesetzt hat (3 21), giebt dem Seher vom Himmel her die Befehle für die sieben Gemeinden. Er wandelt in ihrer Mitte (2 1), schaut jederzeit ihre Werke, ob sie gut oder böse sind, und schreitet jetzt schon, — nicht erst beim Weltgericht — strafend ein: Der Gedanke des Reiches Christi in der Kirche ist hier anschaulicher, praktischer gefasst, als vielleicht in irgend einer andern urchristlichen Schrift. Es ist dem Seher klar, dass die Gemeinden zunächst dem im Himmel residierenden Messias unterstellt sind, und erst durch ihn vermittelt, Gott. Die ganze Existenz der Kirche geht auf Christus zurück, da er selbst durch sein Blut sie alle aus jedem Stamm und Sprache und Volk und Nation für Gott erkauft hat (5 9).

Eben in diesem Zusammenhang taucht auch das Wort βασιλεία auf, in der dem Apokalyptiker eigenen und nicht so leicht fasslichen Verbindung mit ἱερεῖς:

Καὶ ἐποίησας αὐτοὺς τῷ θεῷ ἡμῶν βασιλείαν καὶ ἱερεῖς καὶ βασιλεύσουσιν ἐπὶ τῆς γῆς (5 10).

Aehnlich 1 6 καὶ ἐποίησεν ἡμᾶς βασιλείαν ἱερεῖς τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὐτοῦ

und 20 6 (ἐπὶ τούτων ὁ δεύτερος θάνατος οὐκ ἔχει ἐξουσίαν) ἀλλὰ ἔσονται ἱερεῖς τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ Χριστοῦ καί βασιλεύσουσιν μετ' αὐτοῦ τὰ χίλια ἔτη.

Während aber 20 6 dies Königtum und Priestertum der Christen erst im tausendjährigen Reich zur Verwirklichung kommen lässt, bringen es die Stellen 1 6 und 5 10 schon mit dem Tod Jesu und der Gründung der Kirche in Beziehung (vgl. beidemal ἐποίησας), indes dann freilich das βασιλεύσουσιν von 5 10 wieder nach der Zukunft hinblickt. Die Christen sind das theokratische Gottesvolk, aber freilich mehr der Bestimmung nach, da ihre gegenwärtige Lage dem widerspricht.

Wer wollte überhaupt vom Apokalyptiker Klarheit und Konsequenz verlangen! Wichtig ist mir nur das eine, dass er trotz der eschatologischen Haltung des ganzen Werkes ein Zeuge ist für die Gegenwart des messianischen Reiches in der Kirche. Er hat diese zweite Vorstellung sicher nicht geprägt, wie er sie auch mit dem Hauptgedanken: „Das Gottesreich steht vor der Thür“ nicht innerlich verbunden hat. Es sind überkommene, in den Gemeinden verbreitete Gedanken, dass Christus seit der Auferstehung der himmlische König ist und die Gemeinden sein Reich. Wir werden diese Gedanken ohne Bedenken auf die paulinische Mission zurückführen dürfen,

so gut als die Christologie und den Universalismus der Apokalypse. Paulinisch ist eben die Anschauung, dass die Welt rings herum vom Teufel beherrscht ist, während in der Kirche Gott oder Christus regiert. Mag auch der volle Sieg Gottes über das Teufelsreich noch ausstehen, in der Kirche erschallen wie im Himmel droben die Jubellieder, dass Gott sein Regiment angetreten hat.

Wenn wir uns nun den Evangelien zuwenden, die alle bedeutend jünger als Paulus sind, so dürfen wir diese von Paulus zuerst klar ausgeführte Theorie von dem in der Kirche sich manifestierenden Gottesreich nicht vergessen. Diese Theorie ist da und ist den Evangelisten so sicher bekannt, als dem Apokalyptiker. Damit soll aber nicht gesagt sein, dass nun alle Gedanken von einer Gegenwart des Gottesreichs auf Paulus zurückgehen.

* * *

Ich setze mit Matthäus ein, nicht weil ich ihn für den jüngsten der Synoptiker halte, sondern weil die Untersuchung des Lukas nachher lehrreicher sein wird.

Wir finden bei Matthäus die eschatologische Auffassung vom Gottesreich in zahlreichen Sprüchen durch das ganze Evangelium. Dass er dabei statt βασιλεία τοῦ θεοῦ βασιλεία τῶν οὐρανῶν bevorzugt, bedeutet für unsere Untersuchung nichts, da er als guter Kenner jüdischer Sprechweise auch den synonymen Sinn beider Ausdrücke gekannt haben wird. Dreimal begegnet uns hier der Ruf ἤγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν. Der Täufer hat so gepredigt (3 2), Jesus (4 17), die Apostel sollen so predigen (10 7). Wir werden diesem Wort seinen streng

futurischen Sinn nicht durch die Erwägung bestreiten dürfen, dass das Himmelreich zwar für die Anfangspredigt Jesu künftig war, während die Christen es jetzt in der Gegenwart besitzen. Denn diese Erwägung setzt beim Evangelisten ein historisches Unterscheidungsvermögen voraus, das er nicht besitzt, wie er denn auch die Predigt des Täufers, Jesu und der Apostel gleichstellt. Ebenso rechnet die ganze Bergpredigt mit dem wohl nahen, aber doch noch ausstehenden Himmelreich. Die Armen im Geist und die um der Gerechtigkeit willen Verfolgten preist Jesus selig, weil ihnen das Himmelreich gehört, nicht weil sie sich etwa darin befinden (5 3 10). Dies „gehören" aber realisiert sich erst in der Zukunft, sogut als der Trost, das Ererben der Erde, die Sättigung, das Gottschauen etc. Thatsächlich sind die Armen, die Trauernden, die nach Gerechtigkeit Hungernden gerade nicht im Gottesreich, es wird ihnen aber verheissen. Solche Selbstverständlichkeiten zu sagen, nötigt leider der Unverstand moderner Exegeten, die das ἐστίν v. 3 und 10 als Zeitbestimmung pressen wollen. Es folgt die Entscheidung über das Gesetz mit den Folgerungen, wer der kleinste und wer gross heissen wird im Himmelreich (5 19). Klarer noch als die futura (κληθήσεται) beweist der zur Begründung nachgeschickte folgende Vers (5 20), dass hier zu Christen von der Zukunft geredet wird. Dann dürfen aber auch die ähnlichen Stellen, die von Rangunterschieden im Himmelreich handeln (18 1, 4) auf dieselbe zukünftige Grösse bezogen werden, unbeschadet des ἐστίν. In der That hat es ja auch einzig einen Wert, sich über diese Grade im Himmelreich zu vergewissern, wenn sie für die ewigen

Verhältnisse des neuen Aeons gelten. Die Formel „ins Himmelreich eingehen“ 5 20 ist ohne weiteres eschatologisch zu verstehen, also auch 7 21 18 3 19 23 24. Sie wechselt öfters mit der Formel „zum Leben eingehen“ (z. B. 18 8 9 19 17), und gerade diese Korrespondenz ist für den festen eschatologischen Sinn bezeichnend. Ganz klar spricht dann das „es komme dein Reich“ im Unservater (6 10), ob nun die Fortsetzung: „es geschehe dein Wille im Himmel wie auf Erden“ eine blosse Erläuterung sein will oder eine Ergänzung. Die Bitte ignoriert irgend welche Anfänge des Gottesreichs auf Erden vollständig; das was erst kommen soll, ist eben schlechterdings nicht da. Wenn nun so alle Stellen der Bergpredigt ein anderes Himmelreich als das erst bevorstehende gar nicht kennen, so wird die Möglichkeit, aus 6 33 (ζητεῖτε τὴν βασιλείαν καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ) etwas anderes herauszulesen, von vornherein gering, zumal da dies ζητεῖτε lediglich durch das ἐπιζητοῦσιν v. 32 nahegelegt wurde. Die Heiden gehen in der Sorge für das Gegenwärtige und Vergängliche auf, der Christ soll an die Zukunft denken, die allein der Sorge wert ist. „Trachtet in erster Linie darnach, ins Gottesreich zu gelangen, erfüllt die dazu erforderliche Gerechtigkeit“ (vgl. 5 20), das ist der einfache Sinn dieser Worte. Genau so hat Lukas das Wort verstanden, wenn er es mit Teilen der Parusierede verbunden hat (c. 12). Auf diese Weise ergiebt sich, dass die ganze Bergpredigt, das grosse Reichsgesetz der Christen, konzipiert ist nach dem Schema von gegenwärtiger Bedingung und zukünftigem Lohn. Das Gottesreich kommt zusammen mit dem Weltgericht und der Hölle, nicht früher und nicht später.

Alles, was die Christen jetzt thun, führt sie auf den Weg zum Himmelreich, aber ist selbst noch in der Zeit der Vorbereitung und Erwartung. Wann werden endlich diese selbstverständlichen Sätze Gemeingut geworden sein!

Von der Freudenmahlzeit im Himmelreich reden 8 11 und 26 29; dort führen uns die auferstandenen Patriarchen, hier der den Tod überfliegende Jesus auf den neuen Aeon hinüber. Ein anderes Bild, die Schlüssel und das Zuschliessen 23 13, setzt dieselbe eschatologische Fassung voraus. Die Schriftgelehrten schliessen das Himmelreich vor den Menschen zu, indem sie den Weg zur ewigen Seligkeit unerträglich schwer und kompliziert machen; zur Strafe kommen sie selbst nicht hinein. Die übrigen eschatologischen Stellen sind: 16 28 bis sie sehen den Menschensohn kommend mit seinem Reich, 19 12 sich entmannen um des Himmelreichs willen, 19 14 solcher (der Kinder) ist das Himmelreich, 20 21 die Zebedaiden wollen zu deiner Rechten und Linken sitzen in deinem Reich (diese Stelle entscheidet nachträglich nochmals über 18 1 und 4), 21 31 Zöllner und Hurer kommen vor euch ins Gottesreich, 25 34 ererbet das euch von Grundlegung der Welt bereitete Reich. Nicht der Ausdruck, aber die Sache selbst bringt 19 28: Ihr, die ihr mir nachgefolgt seid, bei der Wiedergeburt, wenn der Menschensohn sich gesetzt hat auf den Thron seiner Herrlichkeit, werdet auch ihr euch setzen auf 12 Throne, richtend die 12 Stämme Israels. Das Himmelreich kommt demnach bei der Wiedergeburt, d. h. der Weltumwälzung, wie sie in den Parusiereden, besonders c. 24 ausführlich geschildert wird. Wie 16 28 20 21 zeigen, macht der Autor zwischen Reich Gottes und Reich Christi, Reich

des Menschensohnes keinen Unterschied, sowenig als Paulus.

Aber damit haben wir freilich erst die eine Gedankenreihe des Matthäus erschöpft. Darüber ist nun die andere nicht zu übersehen. Ich stelle voran ein Wort, das den Ausdruck Himmelreich nicht bringt und uns trotzdem in den Kern der Gegenwartsanschauung hineinführt, 28 18 und 20: „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden. Also geht hin und macht alle Völker zu Jüngern . . . und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis zum Weltende.“ Der Auferstandene hat von Gott die Teilnahme am Weltregiment erhalten, kraft dessen er alle Völker zu seinen Jüngern haben will. Das ist genau dieselbe Vorstellung, die Paulus hat (Phil 2 9ff.) und der Apokalyptiker (ὁ ἄρχων τῶν βασιλέων τῆς γῆς 1 5): Christus Herr der Welt durch die Erhöhung zur Rechten Gottes und speziell der Leiter der Kirche. Es sind Gedanken, die ursprünglich dem eschatologischen Gesichtskreis entstammen, aber schliesslich selbständig geworden sind, wie es gerade in Mt 28 (ἕως συντελείας) sich zeigt. Ihre Wurzel ist jetzt ein stolzes kirchliches Machtgefühl, das Bewusstsein, dass die ganze Thätigkeit des Weltherrschers in der Fürsorge für die Kirche gipfelt.

Diese Gedanken des Matthäus sind auf alle Fälle jünger als Paulus, jünger als die Kirche. Es fragt sich, ob einzelne Herrnworte von ihnen beeinflusst sind.

Die wichtigen Gegenwartsaussagen stehen in Mt 11, 12 und 13. Leider bietet uns 11 12 die grössten Schwierigkeiten, selbst wenn man nur auf das Nächstliegende, die Meinung des Evangelisten, sieht.

Folgendes ist der Zusammenhang. 1. Hauptgedanke v. 9 und 10. Johannes ist mehr als ein Prophet, er ist der göttliche Herold, der dem Messias den Weg bahnen soll. 2. Hauptgedanke v. 11. Obschon also Johannes der Grösste unter allen Menschen ist, so ist doch anderseits der Kleinste im Himmelreich grösser als er. Dazu passt nun vortrefflich der 3. Hauptgedanke in der Reihenfolge der Glieder, die Lukas (16 16) giebt: Bis zu Johannes geht eben die Periode der Vorbereitung oder Weissagung; von da an beginnt die Erfüllung, die Zeit des Gottesreichs, eben deshalb ist Johannes, der Grösste in der Zeit der Weissagung, kleiner als der Kleinste in der Erfüllung. Das ist ein klarer Zusammenhang der Rede, ich zweifle auch nicht, dass es der ursprüngliche ist. Mt 11 11^{a} verhält sich zu 11^{b} genau wie Lc 16 16^{a} zu 16^{b} und zwar bringt Lc 16 16 uns erst das Verständnis von Mt 11 11, das rein für sich ein Rätselwort wäre. Den genauen Text von Lc 16 16^{b} gebe ich dabei preis, er ist Umschreibung des viel schwierigeren Wortlauts bei Matthäus. Weshalb hat nun aber Matthäus die klare Sachordnung verlassen und umgestellt? Der v. 12 mit v. 11 verbindende Begriff ist das Himmelreich. Der Leser von v. 11 ist erstaunt, plötzlich vom Kleinsten im Himmelreich zu vernehmen. Wo ist dies Himmelreich, in dem es Kleine und Grosse giebt? Nun, von den Tagen des Täufers an bis jetzt wird eben dies Himmelreich gestürmt (Weizsäcker) und die Stürmischen reissen es an sich, d. h. das Himmelreich ist etwas, von dessen Graden verglichen mit Johannes man allerdings reden kann, da es Platz greift in der Gegenwart. So scheint der Evangelist v. 11 und 12 verbunden zu haben. Allerdings gelangt er

nun durch diese Umstellung der ursprünglichen Ordnung mit dem übersprungenen Satzteil Lc 16 16ª ins Gedränge; er ist hinter v. 12 geradezu bedeutungslos geworden. Der Autor giebt ihm durch γάρ den Wert einer nachträglichen Begründung. Von den Tagen des Johannes an datiert der stürmische Anbruch des Himmelreichs, weil Johannes der Endpunkt der Prophetie ist (καὶ ὁ νόμος fehlt in syr sin und scheint wirklich Glosse), der Elias, der zuletzt vor dem Himmelreich kommt. Dass dies ein erst von Matthäus hergestellter künstlicher Zusammenhang ist, zeigt allein schon der Doublettencharakter von v. 14 im Verhältnis zu v. 10. Wenn ich den Zusammenhang dieser Verse richtig bestimmt habe, so ist die Meinung des Evangelisten über das Himmelreich klar. Es ist seit den Tagen des Johannes, dieses grössten, letzten der Propheten, des Elias redivivus, wirklich angebrochen, stürmisch, gewaltthätig, was immer die schweren Worte v. 12 sagen wollen. Auf alle Fälle ist es eine Grösse der Gegenwart (ἄρτι), weshalb man seine Grade messen und mit der Vorbereitungsstufe vergleichen kann. Gänzlich ist also die moderne Exegese zu verwerfen, dass der Autor irgend ein noch unvollkommenes, zu tadelndes Stadium des Gottesreichs unterscheiden wolle von dem erst später kommenden vollkommenen Erscheinen. Hiefür fehlt jede Andeutung; verglichen wird allerdings, aber lediglich mit der Weissagungszeit. Das ἕως ἄρτι sagt keineswegs, dass von diesem „Jetzt“ an ein anderes, entgegengesetztes Stadium beginne; was für ein Stadium denn? und weshalb sagt der Autor kein Wort darüber, weist uns vielmehr durch die Begründung v. 13 nach der vorjohanneischen Zeit zurück?

Viel einfacher ist die Stelle 12 28, wenn ich im Geist Gottes die Dämonen austreibe, ist also (ἄρα) das Gottesreich zu euch gekommen. Wir haben gar keinen Grund, das ἔφθασεν dadurch abzuschwächen, dass es auf dasselbe semitische Wort wie ἤγγικεν zurückgehen soll. Das ἤγγικεν steht jedesmal bei der Predigt, das ἔφθασεν hier bei den Wundern, und so muss es sein. Der Sturz der Dämonen sagt mehr als die Nähe, das „bald" des Gottesreichs, er bringt es wirklich. Möglich ist immerhin, dass wir von da aus die Stelle 10 7 noch schärfer fassen dürfen. Die Apostel sollen die Nähe des Himmelreichs verkündigen, aber indem sie Kranke heilen, Tote auferwecken, Aussätzige rein machen, Dämonen austreiben, thun sie mehr, sie bringen es selbst. Und so wird der Evangelist die ganzen Wunderkapitel 8 und 9 in diesem Sinn geschrieben haben, und es wird schliesslich selbst das βιάζεται und βιασταὶ ἁρπάζουσιν 11 12 darauf bezogen werden dürfen. Geweissagt hat Johannes die Nähe des Gottesreichs, und Jesus und die Apostel setzen diese Predigt fort; allein es bleibt bei ihnen nicht bei der Weissagung, sie bringen es durch die Wunderkräfte, eben dadurch erstürmen sie das Gottesreich und reissen es an sich fortgesetzt ἕως ἄρτι. Diese Erklärung genügt dem ganzen Zusammenhang der c. 8—12 und ganz besonders der Stelle Mt 11 4f. und hat ausserdem den Vorteil, dass sie keine modernen Reichsgottesgedanken einträgt.

Wir kommen zum Gottesreichkapitel selbst, Mt 13. „Euch ist es gegeben zu verstehen die Geheimnisse des Gottesreichs, jenen aber ist es nicht gegeben" (13 11). Was sind diese Gottesreichsmysterien für den Evangelisten? „Von euch gilt (ὑμῶν δέ), selig die Augen, dass

sie sehen, und die Ohren, dass sie hören; haben doch Propheten und Gerechte zu sehen begehrt, was ihr seht, und haben's nicht gesehen" (13 16f.). An sich könnte der Ausdruck „sehen und hören" sich wie 11 4 auf die Wunderkräfte beziehen. Der Evangelist führt uns aber durch die Fortsetzung auf das Verständnis des in den Parabeln verschleierten λόγος τῆς βασιλείας (13 19). Also sind auch die Gottesreichsmysterien nichts anderes als der verborgene Sinn der Parabeln, die, wie schon ihre Eingangsformel sagt, irgend einen Punkt des Gottesreichs erläutern wollen. Es ist daher verkehrt, in den Geheimnissen des Gottesreichs etwa seine heimliche Gegenwart zu verstehen, geschweige, wie WREDE das für Markus beantragt hat, das Geheimnis der Messianität Jesu. Von dem allen deutet der Evangelist nichts von ferne an.

Vielmehr belehrt uns gleich die Auslegung des ersten Gleichnisses hinreichend darüber, was hier die Geheimnisse des Gottesreichs sind, indem sie uns zeigt, wie es dem λόγος τῆς βασιλείας (vgl. τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας 9 35 24 14) ergeht bei den verschiedenen Menschenarten. Die Menge hört nur vom Säemann, vom Samen und seinem Erfolg, während die Jünger eben das Geheimnis erfahren dürfen, die Geschichte des Wortes. Bei den folgenden Gleichnissen sagt uns sogleich die Eingangsformel ὡμοιώθη oder ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, dass wir beim weltlichen Sinn der Parabel nicht stehen bleiben, sondern jeweilen ein bestimmtes Gottesreichsgeheimnis suchen sollen. Aber nur beim zweiten und siebenten Gleichnis enträtselt Matthäus uns das Geheimnis selbst. Die Welt ist der Schauplatz, der Menschensohn und ihm entgegen der Teufel säen Gutes und Böses, Reichskinder und

Teufelskinder. Zusammen wachsen sie auf, die Teufelskinder mitten unter den Reichskindern, im Reich des Menschensohns selbst, bis beim Weltgericht alle Uebelthäter aus diesem Reich gesammelt und hinaus in die Hölle geworfen werden, während die Gerechten im Reich ihres Vaters leuchten wie die Sonne. Hier haben wir die Idee eines gegenwärtigen Reiches Christi, das sich weithin in der Welt ausbreitet, jedoch, weit entfernt von strikter Heiligkeit all seiner Glieder, erst beim Weltgericht, von allen satanischen Bestandteilen gesäubert, volles Reich Gottes wird. Es ist die kirchliche Gottesreichsidee des Paulus, schon die Unterscheidung Reich Christi — Reich Gottes — erinnert uns daran; jedoch ist gerade der paulinische Hauptgedanke preisgegeben, dass es hier zu einer wirklichen klaren Herrschaft Gottes kommt. Ueberdies bringt es der Evangelienstil mit sich, dass diesmal nicht der auferstandene, sondern der auf Erden wandelnde Menschensohn der Gründer der Kirche ist. Aus dem Gleichnis und seiner Deutung sprechen die komplizierten und traurigen Erfahrungen nachapostolischer Zeit, da die Kirche es bereits als eine Unmöglichkeit erkennt, durch gewaltsames Vorgehen der Vorgesetzten eine Gemeinschaft der Reinen herzustellen. In dieselbe Stimmung versetzt uns das Gottesreichsgleichnis vom Hochzeitsmahl (22 1—14), nur dass hier der Evangelist in treuerem Anschluss an seine Vorlage keine so scharfe Unterscheidung des Provisorischen und Definitiven, der Kirche und des Gottesreichs, wagt, sondern uns sogleich zum entscheidenden Punkt, dem Weltgericht, führt. Dagegen führt er uns das Positive dieser Anschauung, den wirklichen Zusammenhang von Kirche und

Gottesreich, in der wichtigen Rede an Petrus (16 18f.) vor. Jesus der Erbauer der Kirche, Petrus das Fundament, die Kirche selbst unzerstörbar, ewig. Der Autor sagt nicht: Die Kirche ist das Gottesreich, obschon die Deutung des Unkrautgleichnisses diese Formel nahelegte. Aber wenn der Fels der Kirche zugleich die Schlüssel des Himmelreichs hat, muss zwischen beiden Grössen die engste Beziehung stattfinden, ja es kann schon der erste Leser dieses Evangeliums die Gleichsetzung vollziehen. Wichtig ist aber hier der Unterschied von der ähnlichen Anschauung des Paulus. Die Gleichsetzung des Paulus ist, wo sie auftritt, rein pneumatisch gemeint, die des Matthäus dagegen rechtlich-politisch. Gerade dem von Petrus her in der Kirche geltenden Recht wird göttliche Sanktion erteilt. Das kommt daher, dass dieser Evangelist der rechtlichen Religionsanschauung des Judentums näher steht als der Apostel, der sie gerade überwand, und dass er als Mann der zweiten Generation auch das Recht höher zu schätzen gedrängt wird. Wir stehen deshalb hier dem römischen Katholizismus bei weitem näher als in der den Enthusiasmus nie verleugnenden paulinischen Gedankenwelt. Schliesslich gehört in diese Gedankenreihe vielleicht noch die Stelle 21 43 „die βασιλεία τοῦ θεοῦ soll von den Juden genommen und einem Volk gegeben werden, das ihre Früchte bringt," d. h. die Theokratie geht von der Synagoge auf die Kirche über. Das ergeben wenigstens die Worte, wenn man sie nimmt, wie sie lauten, und „Gottesreich" nicht für eine Verkürzung von „Verheissung des Gottesreichs, Anspruch auf das Gottesreich" nimmt. Zu der letzteren Fassung drängt freilich das Singuläre der Stelle mit

Macht; kann der Autor im Widerspruch mit dem ganzen Evangelium ein wirkliches Dasein des Gottesreichs in Israel auch nur einen Augenblick zugeben? Er wird also doch, wie er die Juden 8 12 υἱοὶ τῆς βασιλείας nennt, obschon sie gerade nicht hinein gelangen, ein ἀρθήσεται schreiben dürfen, obschon das Gottesreich den Juden gerade nicht gegeben war. Beidemal handelt es sich nur um den ursprünglichen Anspruch auf die messianische Herrschaft. Dann aber tritt die Stelle 21 43 zu den eschatologischen Aussagen hinüber.

Wir kehren zum Gottesreichskapitel zurück und prüfen No. 3—6 der Gleichnisse. Der Autor hat sie der Form nach unverändert wiedergegeben. Das Gleichnispaar vom Senfkorn und Sauerteig schildert uns die Entfaltung des Himmelreichs aus kleinen Anfängen zu gewaltigem Ende, das Gleichnispaar vom Schatz im Acker und von der Perle den alle anderen Güter weit überragenden Wert des Himmelreichs. Zweifellos liegt im ersten Gleichnispaar die Gegenwartsanschauung im Sinn des Evangelisten vor, und man wird hinzufügen, dass ihm das Wachstum der Kirche in der grossen Welt dabei vorschwebt. Dass er dann erst auf dies kurze grossartige Reichsgottesbild die Deutung der Unkrautsparabel folgen lässt, hat freilich zunächst seinen Grund in der Zusammensetzung seiner Quellen. Immerhin ist dadurch ein ganz eigenartiger Kontrast erreicht worden: Das sich in der grossen Welt mächtig entfaltende Himmelreich und dann plötzlich die Teufelskinder, die mitten darin aufwachsen. Vielleicht dürfen wir hier den Anfang jener katholischen Denkweise erkennen, die den stolzen Universalitätsgedanken abwechselnd gegen das Eingeständ-

nis grosser innerer Schäden ausspielt. Doch — das mag schon von uns dem Evangelisten aufgebürdet sein. Das zweite Gleichnispaar verhält sich zur Frage nach Gegenwart oder Zukunft überhaupt neutral und es ist aus dem Suchen und Finden nichts heraus zu pressen. Höchstens der ganze Zusammenhang des Kapitels legt es näher, an das gegenwärtige Gottesreich zu denken, für das keine Ausgaben zu hoch verschwendet sind. Am Schluss der Gleichnisse führt uns Matthäus noch den γραμματεὶς μαθητευθεὶς τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν vor (13 52). Sowohl der Ausdruck als der ganze Satz will streng im Zusammenhang des Vorhergehenden verstanden werden. Dann ist der μαθητευθεὶς τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν ein solcher, dem das γνῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν (13 11) zukommt, und in der That knüpft das Wort durch das einleitende διὰ τοῦτο an das soeben von Jesus konstatierte Verständnis der Jünger für die in den Parabeln verborgenen Gottesreichsgeheimnisse an. Jeder Schriftgelehrter, der in diese geheime Lehrweise des Gottesreichs eingeweiht und eingeübt ist, der macht es, wie dieser Hausherr. Dann ist freilich dem Ausdruck gar nichts über das Wesen des Himmelreichs zu entnehmen, da der Ton vielmehr auf dem μαθητευθείς, auf der Lehrweise und dem Verständnis, ruht.

Blicken wir auf Mt 13 zurück, so ist die Hauptsache hier nicht eine kräftige Betonung der Gegenwart des Himmelreichs. Das ist schwerlich das Motiv der Zusammenstellung dieser Parabeln. Der Evangelist geht — wie seine Quelle Markus — von der Form der Parabelrede aus. Dass Jesus in der Gleichnisform Gottesreichsgeheimnisse für die, welche dafür Verständnis haben,

lehrt, das will er hier feststellen und an einer Reihe von Beispielen, die er viel reichlicher als Markus mitteilt, illustrieren. Ebendeshalb weist der Schluss (51 f.) noch einmal auf diesen Punkt zurück. Welche Seite am Gottesreich er beleuchtet, was jeweilen das Geheimnis ist, das ist aus jeder Parabel besonders herauszunehmen, und es sind verschiedenartige Dinge genug, bald die Geschichte des Wortes vom Gottesreich, bald die Entfaltung des Gottesreichs in der Kirche, bald die Notwendigkeit seiner Vermengung mit dem Bösen bis zum Weltgericht, bald sein alles überragender Wert. Von all diesen Gleichnissen lässt uns die Unkrautsparabel mit ihrer Deutung am klarsten die eigenen Gedanken des Evangelisten, seine Idee von Gottesreich und Kirche erkennen.

Die in c. 13 so häufige Formel ὡμοιώθη oder ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν begegnet uns noch viermal 18 23 20 1 22 2 25 1, und jedesmal sagt sie uns wie in c. 13, dass die betreffende Parabel etwas vom Himmelreich illustriert für die, welche das Geheimnis finden können. Dies Geheimnis ist in der Parabel von den klugen und thörichten Jungfrauen die Plötzlichkeit der Parusie und die Pflicht, gerüstet zu sein, in der Parabel vom Hochzeitsmahl die Berufung der Heiden an Stelle Israels, zugleich die Pflicht, sich würdig auf das Himmelreich vorzubereiten, in der Parabel von den Taglöhnern im Weinberg die Gleichstellung der Ersten mit den Letzten hinsichtlich des Lohns im Himmelreich, in der Parabel vom unbarmherzigen Knecht die Unerlässlichkeit des Vergebens, um beim Gericht (ποιήσει 18 35) Vergebung zu finden. Da ist nun das Lehrreiche, dass für den Evangelisten trotz seiner Gegenwartsanschauung das Wort

Himmelreich sich immer sogleich einstellt, wo er vom Weltgericht und der Parusie des Messias reden will. Was sollen wir daraus schliesen, als dass der eschatologische Sprachgebrauch eben ein ganz fester, ein für allemal gegebener ist, der sich ihm deshalb immer wieder aufdrängte, während er mit seinen Gedanken von Gottesreich und Kirche nur gelegentlich zu operieren sich getraute.

So ist uns Matthäus ein Zeuge für das Zusammensein der eschatologischen Gottesreichsidee und der präsentischen. Er trägt aber diese Gegenwartsanschauung selber in einer doppelten Form vor. Das Gottesreich ist da, weil in den Wundern Satans Herrschaft zusammenbricht (c. 8—12), und es ist da, weil die Kirche das von Christus regierte Reich ist. Die erste Form verrät die Nachwirkung des Enthusiasmus, während die zweite (Unkrautsparabel, Mt 16) das Zurücktreten dieses Enthusiasmus erkennen lässt. Die zweite Form ist sicher jünger als Paulus, ist es die erste auch?

* * *

Zu einem wesentlich andern Ergebnis führt uns das Evangelium des Lukas. Lukas will in seinen Lesern nur die Hoffnung auf das künftige Gottesreich wecken. Ausdrücklich sage ich, er will, denn sein Stoff scheint es ihm nicht ganz zu erlauben.

Schon in den zwei ersten Kapiteln versteht er es wundervoll, uns in die eschatologische Erwartung hinein zu versetzen. Alle die Frommen, die er uns vorführt, sind Hoffende, die auf den Trost Israels, die Erlösung

Jerusalems harren. Und nun verkünden Engelsstimmen das Kommen des messianischen Herrschers, der über das Haus Jakob in Ewigkeit herrschen wird und seine Herrschaft (βασιλεία 1 33) wird kein Ende nehmen. Es genügt ein Blick auf Acta 1 6f., um uns zu sagen, dass das messianische Reich von Jesus nicht gebracht wurde (trotz Lc 4 17 21), sondern erst noch bevorsteht.

4 43 erklärt Jesus, dass er gesandt sei, das Gottesreich zu verkündigen (εὐαγγελίσασθαι) in allen jüdischen Städten. Dieselbe Formel oder eine ähnliche kehrt an vielen Stellen wieder (εὐαγγελίζεσθαι 8 1 16 16, κηρύσσειν 9 2, λαλεῖν περί 9 11, διαγγέλλειν 9 60), ebenso in Acta teils für sich allein (λέγειν τὰ περὶ τ. β. τ. θ. 1 3, διαμαρτύρεσθαι καὶ πείθειν τὰ περὶ τ. β. τ. θ. 19 8, κηρύσσειν 20 25), teils zusammen mit der Predigt von Jesus (εὐαγγελίζεσθαι περὶ τ. β. τ. θ. καὶ τοῦ ὀνόματος Ἰησοῦ 8 12, διαμαρτύρεσθαι τὴν β. τ. θ. πείθειν τε περὶ τοῦ Ἰησοῦ 28 23, κηρύσσειν τ. β. τ. θ. καὶ διδάσκειν τὰ περὶ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ 28 31). In allen Stellen ist vom eschatologischen Sinn abzugehen kein Grund; vielmehr weist gerade die Ergänzung „und von Jesus“ darauf hin, dass die rückschauende Predigt von Jesus im Gottesreichsbegriff nicht von selbst enthalten ist. Dieser Formel der Verkündigung entspricht für die Hörer das Erwarten des Gottesreichs (Lc 23 51) mit demselben klaren eschatologischen Sinn.

Die bei Lukas so stark verkürzte Gerechtigkeitsrede bringt den Ausdruck Gottesreich nur im ersten Makarismus (6 20), stellt ihn aber sogleich in den Zusammenhang schroffster Gegenüberstellung von Zukunft und Gegenwart (νῦν 6 21 f.). Dann sehen wir den Evangelisten selber an der Arbeit bei der Behandlung jenes Rätselworts

Mt 11 11f. Einmal reisst er die zusammengehörenden, sich selbst erklärenden Sprüche völlig auseinander (7 28 16 16) und nimmt dadurch dem Wort: „Der Kleinste im Gottesreich ist grösser als Johannes“ den Gegenwartssinn, den ihm die Fortsetzung bei Matthäus sicher gewährt. Es kann sich nun gerade so gut auf das kommende messianische Reich beziehen. Zweitens bringt er das zweite Wort (Mt 11 12f.) gleichfalls um seinen kräftigen Gegenwartssinn durch die neue Stellung und Textform, die er ihm verleiht. Es wird nämlich in c. 16 aus einem Ausspruch über das Gottesreich vielmehr ein solcher über das Gesetz, das zwar nur bis auf Johannes dauert, aber gleichwohl nicht ablösbar ist (16 16 17). Dass es dadurch in einen Zusammenhang tritt, der ihm geradezu allen Sinn nimmt, ist selbstverständlich. Indem dann Lukas das βιάζεται in ein εὐαγγελίζεται umsetzt, macht er aus dem Anbruch des Gottesreichs eine blosse Verkündigung, d. h. Verheissung. Aus all dem zusammen ergiebt sich, dass Lukas an der Gegenwart des Gottesreichs kein Interesse hat.

Ich schliesse dasselbe aus der Stellung der zwei Gottesreichsgleichnisse vom Senfkorn und Sauerteig bei Lukas. Da, wo er dem Markus folgt (c. 8), bringt er zwar den Satz vom Verständnis der Gottesreichsgeheimnisse, übergeht aber die Gleichnisse von der von selbst wachsenden Saat und vom Senfkorn, in denen doch jedenfalls die Gegenwart des Gottesreichs besonders kräftig und glaubensvoll zum Ausdruck kommt. Scheinbar holt er das Uebergangene nach in c. 13, wo er Senfkorn- und Sauerteigparabel aus der Spruchsammlung einträgt. Allein in diesem neuen Zusammenhang wird etwas

völlig Neues daraus. Das Thema, das Lukas im ganzen Zusammenhang von c. 13 ausführt, ist das Strafgericht über das unbussfertige Judenvolk. Es wird den Juden, die alle Zeichen der Zeit unbeachtet lassen und die Bussfrist unbenützt verstreichen lassen, zuletzt bestimmt verheissen, dass sie die Patriarchen und Propheten im Gottesreich, sich selbst aber hinausgeworfen sehen werden (13 28). Statt ihrer werden die Heiden aus allen Himmelsrichtungen kommen und sich im Gottesreich zu Tische setzen und so Letzte die Ersten und Erste die Letzten sein. Von diesem Zusammenhang aus bestimmt sich die Bedeutung der zwei Gottesreichsgleichnisse im Sinn des Lukas. Sie können keine Eröffnung der Gegenwart des Gottesreichs bezwecken; das ist schon durch die Weissagung von 13 28f., da beidemal das Gottesreich erst mit dem Weltgericht kommt, ausgeschlossen. Vielmehr liegt der Nachdruck auf dem Universalismus, dem Gegensatz zum Judentum. Das zum Baum, in dessen Zweigen die Vögel des Himmels sich einnisten, auswachsende Senfkorn tritt dem Feigenbaum entgegen, der, falls er keine Frucht bringt, umgehauen wird. Das Gottesreich kommt trotz Israels Unbussfertigkeit, es kommt zu den Heiden, das ist der Zweck dieser Parabeln. Man darf nicht einwenden, dass diese universalistische Antithese selber schon die Gegenwart des Gottesreichs in der Heidenkirche zur Voraussetzung habe. Der ganze Zusammenhang von 12 22 an ignoriert eine solche Gegenwart vollständig. Er ist rein eschatologisch, antijüdisch gehalten, und so will das einzelne in diesem Zusammenhang verstanden sein, mag es auch, für sich selbst betrachtet, einen ganz andern Sinn geben.

Wir verfolgen den eschatologischen Sinn des Gottesreichs an den übrigen Stellen. 9 27 schreibt Lukas von etlichen, die nicht sterben, „bis sie das Gottesreich sehen“, ohne den Zusatz des Markus, „gekommen in Kraft“, vermutlich weil sich das für ihn von selbst versteht. Der Ausdruck „geschickt fürs Gottesreich“ (9 62) ist eine Verkürzung für geschickt zur Predigt vom Gottesreich, wie aus dem ganzen Zusammenhang (9 60, es folgt das Missionskapitel) hervorgeht: „Zweimal enthält die Missionsrede das Thema ἤγγικεν (ἐφ' ὑμᾶς) ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ (10 9 11). Lehrreich ist die zweite Stelle: von denen, welche die Apostel nicht aufnehmen, sollen sie mit der Drohung scheiden: aber das wisst, das Gottesreich steht vor der Thür. Ich sage euch, Sodom wird es an jenem Tag erträglicher ergehen, als solch einer Stadt.“ Hier könnte statt Gottesreich ebensowohl das Weltgericht stehen, genau wie bei Matthäus 25 1 u. a. Gottesreich und Weltgericht kommen eben in einem. Die Bitte im Unservater hat natürlich denselben rein eschatologischen Sinn (11 2). Freilich bringt dann die Beelzebulrede die klare Gegenwartsaussage: wenn ich mit dem Finger Gottes die Dämonen austreibe, ist also das Gottesreich zu euch gekommen (11 20). Man darf damit die Stelle 10 18f. verbinden: Jesus sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz, und dieser Sturz des Satans hat zur Folge, dass die Missionare über alle Macht des Bösen erhaben sind. Daraus folgt, dass Lukas eben bestimmte Gegenwartsaussagen überkommen hat, jedoch keineswegs, dass er selber in der Gegenwartsanschauung lebt. Das Wort: suchet das Gottesreich (12 31), fasst er ausschliesslich eschatologisch, indem er den Trost hinzufügt, dass

es Gottes fester Wille sei, euch das Reich zu schenken. Ja es ist vermutlich das Stichwort Gottesreich, das ihn selbst von den Sprüchen über Sorgen und Schätze zur Parusierede hinübergeführt hat. Der eschatologische Sinn der Aussagen in c. 13 ist schon festgestellt worden. Damit stimmt der Ausruf des Tischgenossen 14 15: „selig, wer Brot isst im Gottesreich!“ für Lukas die Einleitung des eschatologischen Gastmahlgleichnisses.

Freilich scheint nun das Rätselwort: ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστιν 17 21 alle bisherigen Ergebnisse aufzuheben, auch für den, der die mystische Auslegung „in euch“ schon der Adressaten (Pharisäer) wegen für ausgeschlossen hält. Mich hat hier zuerst Jülicher (Gleichnisreden Jesu II p. 136) anders belehrt, und seitdem ich es mir zur Pflicht gemacht habe, streng nach der Meinung des Evangelisten selbst zu fragen, ist mir die gewöhnliche Exegese dieses Herrnwortes unverständlich. Die Rede wird eingeleitet durch die Frage der Pharisäer: wann kommt das Gottesreich? und zwar sind die Pharisäer die Fragesteller, weil Lukas eine von ihm für pharisäisch gehaltene Meinung über diesen Punkt (μετὰ παρατηρήσεως, ἰδοὺ ὧδε ἢ ἐκεῖ) als falsch abweisen will. Auf diese Frage: wann kommt das Gottesreich? giebt Lukas nur eine Antwort: plötzlich, so dass man's nicht vorher berechnen oder vermuten kann. Dies „plötzlich“ sagen das Gleichnis vom Blitz, das Beispiel der Sintflut und des Untergangs von Sodom, sowie die Worte von den Zwei auf einem Bett oder in einer Mühle. Dabei tritt ganz unvermerkt die Parusie an Stelle des Gottesreichs, weil beides vollständig zusammentrifft (vgl. c. 12). Das ist nun ein so geschlossener einheitlicher Zusammen-

hang und eine so klare Antwort auf die Frage, dass alle exegetischen Ausflüchte, die das ändern möchten, einfach abgeschnitten sind. Es ist einfach unerlaubt, dem Evangelisten gerade hier eine Gegenwartsaussage des Gottesreichs zuzutrauen, wo ungefähr jedes Wort und ganz besonders die Fortsetzung von v. 21, nämlich v. 22 („die Jünger werden sich sehnen, einen Tag des Menschensohns zu sehen und ihn nicht sehen") nur laut bezeugen, dass das Gottesreich noch nicht da ist. Dazu kommt nun aber, dass ja v. 21 selbst eine futurische Aussage (οὐδὲ ἐροῦσιν) enthält, somit die Gegenwart ausschliesst. Das Gottesreich kommt nicht so, dass man es erspähen wird, noch wird es heissen: siehe hier, siehe dort! sondern — dies muss der Sinn sein — das Gottesreich steht auf einmal inmitten von euch (JÜLICHER), oder — wie's in Wirklichkeit heisst: — siehe nämlich das Gottesreich unter euch ist's. Von den beiden dagegen einzig möglichen Einwänden, es müsste in diesem Fall ἔσται statt ἐστίν stehen, und es müsste ein ἐξαίφνης hinzugesetzt werden, sagt der erste im Hinblick auf 6 20 u. a. gar nichts. Auf den zweiten Einwand ist zu sagen, dass die gewöhnliche Exegese ja auch ihrerseits die Hauptsache, ein νῦν oder ἄρτι hinzuergänzen muss, und dass das scharf betonte ἐντὸς ὑμῶν im Gegensatz zu ἰδοὺ ὧδε ἢ ἐκεῖ für sich klar genug ist. Sprachlich entscheidend ist allein die Erwägung, dass der mit ἰδοὺ γάρ eingeleitete Satz das futurum οὐδὲ ἐροῦσιν begründet und dadurch selbst in die Zeit dieses οὐδὲ ἐροῦσιν versetzt wird. Der streng futurische Sinn dieses οὐδὲ ἐροῦσιν wird durch καὶ ἐροῦσιν ὑμῖν v. 23 noch gesichert. Dann kann aber der Grund, weshalb man dies nicht sagen wird, selbst bloss in einer

Thatsache der Zukunft, dem künftigen ἐντὸς ὑμῶν εἶναι liegen. Es sagt also 17 21 nichts anderes als die ganze übrige Rede: das pötzliche Dasein des Gottesreichs, für das es ein Erspähen von Zeit und Ort gar nicht giebt, und somit ist Lukas mit sich selbst im Einklang.

18 16 hören wir, dass das Gottesreich den Kindern gehört und denen, die es kindlich annehmen können. Der streng futurische Sinn ist hier durch die bekannte Formel „ins Gottesreich eingehen können" festgestellt, die sogleich 18 24 25 wiederkehrt und zwar in Korrespondenz mit dem gleichbedeutenden, das „ewige Leben ererben" 18 18. Selbstverständlich ist dann das δέχεται τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ eine Verkürzung für „die Botschaft vom Gottesreich annehmen" und es fallen alle Redensarten von der innerlichen Art des Gottesreichs zu Boden, da der Evangelist sich nicht in einem Vers widersprechen kann. Folgt Lukas hier einfach dem Markus, so giebt er uns dagegen seine eigenen Gedanken über das Gottesreich bei Anlass der Parabel vom anvertrauten Geld (1 11—27). Wie Mt 25 14ff. zeigt, enthielt die Urform dieses Gleichnisses das Wort Gottesreich überhaupt nicht. Lukas kam darauf, ihm eine Beziehung auf das Gottesreich zu geben, aus Anlass der Reise und Rückkehr des Herrn, in dem er natürlich Jesus erblickte. Weshalb ist der Herr von der Erde verreist? Antwort: um im Himmel die messianische Herrschaft anzutreten und mit ihr ausgerüstet zurückzukehren zum Gericht, wie er ja auch Acta 2 36 Jesus durch die Auferstehung und Erhöhung von Gott zum Herrn und Messias gemacht werden lässt. Von da ausgehend, korrigiert Lukas nun den Irrtum, als hätte Jesus schon auf Erden, etwa bei seiner Reise nach

Jerusalem, das Gottesreich bringen sollen. Das sei, sagt er, die Meinung vieler Juden gewesen, und eben um diese falsche Meinung zu korrigieren und vielmehr auf eine entferntere Zukunft des Gottesreichs (bei der Parusie) hinzuweisen, habe Jesus dies Gleichnis auf dem Weg nach Jerusalem gesprochen. Von da aus fällt erst das Licht auf eine nicht unwichtige lukanische Korrektur des Markustextes beim Einzug in Jerusalem. Markus schreibt (11 9f.): „Gesegnet, der da kommt im Namen des Herrn, gesegnet das kommende Reich unseres Vaters David!“, Lukas (19 38): „Gesegnet der König im Namen des Herrn.“ Diese Korrektur bedeutet nicht weniger als die Leugnung, dass jetzt das davidische Reich komme. Der König kommt, das Reich kommt für Israel nicht. Es ist genau die Tendenz, die wir in der Einleitung der Parabel 19 11f. beobachteten. Man wird vielleicht beide Beobachtungen zusammenfassen müssen und sagen: Dem Lukas war die Darstellung des Markus vom Einzug in Jerusalem überhaupt unsympathisch, weil sie den Schein erwecken kann, als habe Jesus damals für Israel das messianische Reich bringen wollen. Er konnte sie nun nicht überhaupt streichen, aber er machte sie unschädlich, indem er 1. zur Korrektur die Parabel direkt voranstellt, 2. das kommende Reich unseres Vaters David entfernt, 3. die Weissagung des Gerichts über Jerusalem sogleich folgen lässt. Alles in allem sagt er uns: Das Gottesreich kommt erst in der Zukunft.

Dasselbe bestätigen die noch übrigen Stellen vom Gottesreich. Die ganze Parusierede c. 21 mündet in den Schluss aus, dass die Erlösung (21 28) oder das Gottesreich (21 31) nahe ist, falls einmal die von Jesus geweis-

sagten Vorzeichen anheben. Dafür, dass der Christ deshalb nicht etwa in ein falsches Berechnen, den Fehler der Pharisäer (17 20), verfalle, sorgt sogleich das „plötzlich“ v. 34f. Die Abendmahlsworte des ursprünglichen Textes (22 19a 17) sind von zwei Sprüchen Jesu umrahmt, in denen er über seinen Tod hinaus auf das Kommen des Gottesreichs hinweist (22 16 18). Zuletzt vermacht Jesus den Jüngern testamentarisch (διατίθεμαι) das Reich, wie es ihm sein Vater vermacht hat, damit sie essen und trinken an seinem Tisch in seinem Reich und auf Thronen sitzen, richtend die 12 Stämme Israels (22 29f.). Wenn uns je die Gottesreichsanschauung des Lukas noch ein Rätsel wäre, hier bekommen wir volle Klarheit. Prachtvoll wäre ja dieser Anlass für einen Vertreter der kirchlichen Gottesreichsidee, wie z. B. Matthäus. Jesus vermacht scheidend den Aposteln seine Reichskirche, damit sie als seine Vertreter sie leiten. Allein das sagt uns Lukas gerade nicht. Statt auf die Kirche weist er die Apostel auf das zukünftige Gottesreich, wo sie mit Jesus zusammen in Herrlichkeit regieren. Gewiss fällt von dieser künftigen Würdestellung ein Glorienschein schon auf die Apostel auf Erden. Aber nicht darauf kommt es Lukas an. Für die Gegenwart der Dienst, für die Zukunft die Ehre, ist seine Losung, und man wird sagen dürfen, dass er Jesus darin nicht schlecht verstand.

Zuletzt gehört auch die Bitte des Schächers 23 42: „Jesus gedenke mein, wenn du kommst mit deinem Reich“, zu den zweifellos eschatologischen Stellen, einerlei ob mit der Mehrzahl der Handschriften ἐν τῇ βασιλείᾳ σου oder mit BL e c f ff^2 l vg Or int Hil εἰς τὴν βασιλείαν σου

gelesen wird. Jesus antwortet: heute wirst du mit mir im Paradiese sein, also steht dir die Teilnahme am messianischen Reich bei der Auferstehung sicher in Aussicht. Da die Bitte des Schächers zweifellos vom Evangelisten formuliert ist, so zeigt sie besonders deutlich, wie weit Lukas davon entfernt ist, ein Reich Christi in der Gegenwart auf Erden zu kennen.

Wie kommt es nun aber, dass Lukas ausschliesslich die eschatologische Auffassung vom Gottesreich vertritt zu einer Zeit, wo daneben die Gegenwartsanschauung längst bestand und ihm auch von seinen Quellen entgegengebracht wurde? Ich vermute, der Hauptgrund für Lukas war die grössere Einfachheit und Verständlichkeit seiner Idee. Er konnte auf diesem Weg seinen Lesern eine einheitliche geschlossene Anschauung bringen, die ihren Blick stracks nach der Zukunft richtete. Aus der Apostelgeschichte wissen wir, dass er trübe Zeiten der Kirche erlebt hat, da es immer schwerer wurde, den Anbruch der Gottesherrschaft in ihr zu sehen. Ist dies so, dann haben wir freilich kein Recht, der Anschauung des Lukas vom Gottesreich geschichtlich höheren Wert beizumessen als derjenigen der andern Evangelisten. Es wäre ein ganz falscher Kanon, dass eine stark eschatologische Haltung immer ein Zeichen hohen Alters und besonderer Ursprünglichkeit sei.

* * *

Es bleiben uns noch die beiden Hauptquellen der Evangelienlitteratur, Markus und die Spruchsammlung, übrig, von denen wir den wichtigsten Aufschluss über

die älteste von Jesus selbst bestimmte Reichsgottes-hoffnung erwarten dürfen.

Da ist nun sogleich zu betonen, dass uns Markus eine eigentliche Belehrung über das Gottesreich, sein Wesen und sein Kommen, nirgends giebt, sowenig als Paulus in seinen Briefen. Der Evangelist schreibt für Leser, die aus der christlichen Missionssprache mit diesem terminus schon vertraut sind. Das Thema, das er sich vorsetzt, ist auch ganz etwas anderes als das Gottesreich. Er will vom Gottessohn erzählen, der so plötzlich und stürmisch auftrat, die Dämonen bezwang, die Natur beherrschte, allen Feinden siegreich gegenübertrat und nach kurzem von ihm selbst geweissagten Unterliegen im Tod herrlich auferstand.

Es fragt sich nun, ob der Sohn Gottes das Gottesreich gebracht hat oder es erst bei seinem zweiten Kommen in der Herrlichkeit seines Vaters (8 38) bringen wird. Es ist nicht so ganz leicht, diese Frage im Sinn des Evangelisten zu beantworten. Zuerst hören wir Gottes Frohbotschaft aus Jesu Mund: Erfüllt ist die Zeit und genaht hat sich das Gottesreich; bereitet euch vor durch Busse und Glauben an diese Frohbotschaft (1 15). In diesem Wort wird doch nur die grosse Nähe des Gottesreichs ausgesagt, dagegen über den Anteil Jesu an diesem Kommen nichts ausgemacht. Indirekt führt uns die Erzählung von Jesu Thaten einen Schritt weiter. Es wird uns der Bezwinger der Dämonen, der grosse Wunderthäter und Arzt vorgeführt. Die Dämonen sagen es uns, dass Jesus zu ihrer Vernichtung gekommen ist und er selbst giebt zu verstehen, dass selbst wenn die Verleumder mit ihrer Behauptung, er treibe die

Dämonen durch Beelzebul aus, recht hätten, der baldige Sturz der Satansherrschaft in Aussicht stünde (3 26). Um so auffallender ist es nun aber, dass Markus uns das Wort Jesu: „wenn ich mit Gottes Geist die Dämonen austreibe, so ist also das Gottesreich zu euch gekommen", nicht mitteilt. Stünde es hier, so hätte dadurch das ἤγγικεν von 1 15 die klarste Auslegung bekommen; wir hätten auf die blosse Verheissung (ἤγγικεν) die deutliche machtvolle Erfüllung (ἔφθασεν). Dass Markus uns diesen von uns vermissten Spruch nicht bringt, hängt wieder mit seiner rein „christologischen" Absicht zusammen. Die Lästerung Jesu, ihre Unwahrheit und die Grösse dieser Sünde, ist ihm hier allein wichtig. Dann ergiebt sich aber, dass eben das Kommen des Gottesreichs auch nicht das Thema der Kapitel 1—3 ist.

Erst die Parabelrede c. 4 bringt uns deutliche Gegenwartsaussagen, die Gleichnisse von der von selbst wachsenden Saat und vom Senfkorn. Aus diesen Gleichnissen können wir schliessen, dass für Markus das Gottesreich auch schon etwas Gegenwärtiges ist, dass er in der christlichen Kirche mit ihrem stufenweisen Wachstum (4 28) und ihrem Universalismus (4 32) eben dies Gottesreich werden sieht. Absichtlich sage ich: „wir können dies schliessen", denn Markus sagt es uns gerade nicht, ausser etwa durch die Eingangsformel dieser Gleichnisse. Ich vermute, dass ihm selbst die Gegenwart des Gottesreichs in der Kirche lang nicht so wichtig ist als seinen modernen Lesern. Wichtig ist ihm ganz etwas anderes und dies ist vor allem ins Auge zu fassen: Die mysteriöse Form der Parabelrede, das Unverständnis der Menge, die Erklärung an die Jünger. Er hat diese zwei Gottes-

reichsgleichnisse weit mehr um des Rahmens willen gebracht, als um des Stoffs, denn sie sind in der That völlig eingerahmt von Worten über den Unterschied zwischen Volk und Jünger hinsichtlich des Verständnisses dieser Form der Rede. Zu Grunde liegt die scharf intellektuelle Unterscheidung von Kirche und Welt, wie Paulus sie I Kor 2 zum erstenmal in uns erhaltenen Schriften ausführte. Draussen, vor allem im Judentum, kann man den christlichen Glauben nicht verstehen und soll es auch nicht. Deshalb hat Jesus in Parabeln, mysteriös geredet, damit man ihn dort nicht verstehe. Einzig die ὑμεῖς, die Christen, verstehen diese höheren Dinge, aber auch sie nur kraft höherer Belehrung durch Jesus oder den Geist. Ich glaube nicht, dass diese Theorie bloss aus einem Missverständnis der Parabelform entstand. Die Theorie war zuerst da und ihr wurde die Auffassung der Parabeln anbequemt. Lediglich Beispiele dieser Verhüllung und Offenbarung sind die drei von Markus gebrachten Gleichnisse, deren erstes er selber auflöst. Das Gottesreichsmysterium, das den Jüngern im Unterschied vom Volk gegeben wird, ist eben der geistige Sinn der Säemannsparabel, den Jesu Erklärung ihnen aufschliesst, daher ganz richtig der Singular μυστήριον. Markus bringt zwar in der Auslegung den terminus Gottesreich nicht (anders Matthäus), aber gerade deshalb, weil er ihn soeben gebracht hat. Wir dürfen oder müssen uns in seinen Sinn auch über dem Säemannsgleichnis die Formel denken: ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ὡς ἐζέλθῃ ὁ σπείρων σπεῖραι (vgl. 4 26) etc.

Ich leugne also keineswegs, dass Markus in c. 4 Stoffe mitteilt, die von der Gegenwart des Gottesreichs

in der sich mächtig entfaltenden Kirche ausgehen. Aber nicht um dieser Gegenwartsaussagen teilt Markus sie mit, sondern nur zur Illustration des den Unterschied von Volk und Jüngern, Welt und Kirche scharf respektierenden Verfahrens Jesu. Hätte Markus sich vorgenommen, hier die Idee auszuführen, dass das Gottesreich nicht erst kommt, sondern schon da ist, ich denke, wir hätten eine total andere Darstellung. Es ist ihm also die Idee der Gegenwart des Gottesreichs kein Leitmotiv seiner Komposition.

Die nächste wichtige Stelle ist 9 1 die feierliche Versicherung, dass etliche der hier Stehenden den Tod nicht schmecken sollen, ἕως ἂν ἴδωσιν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἐληλυθυίαν ἐν δυνάμει. J. Weiss findet hier die Unterscheidung zweier Entwicklungsstadien des Reiches Gottes, eines noch unvollkommenen Zustandes in Schwäche und der Vollendung in Kraft, und schiebt die letzten Worte (ἐληλυθυίαν ἐν δυνάμει), da sie bei Lukas und Matthäus fehlen, dem späteren Bearbeiter des Markus zu. Aber wozu so viele Künste? Mc 9 1 hat seine völlige Erklärung an dem vorhergehenden Vers 8 38, der vom Kommen des Menschensohnes in der Herrlichkeit seines Vaters mit den heiligen Engeln redet. Parusie und Gottesreich fallen zusammen und der Ausdruck „kommen in Kraft“ hat nicht von ferne antithetischen Sinn zu einem Kommen in Schwäche. Eine βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐν ἀσθενείᾳ, wie J. Weiss sie voraussetzt, ist ein hölzernes Eisen für jeden Christen der ältesten Zeit, heisse er Proto- oder Deuteromarkus, da das Merkmal der βασιλεία nach I Kor 4 20 gerade die Kraft ist.

Von da an begegnet uns der Ausdruck nur noch

in sicherem eschatologischen Sinn. 9 47 ist „ins Gottesreich eingehen“ identisch mit dem „zum Leben eingehen“ (9 43 45) und Gegensatz zum „in die Gehenna geworfen werden“. Dieselbe Formel kehrt wieder 10 15, 10 23 24 (hier identisch mit „das ewige Leben ererben“ 10 17 und mit σωθῆναι 10 26). Ueberall, wo die sittliche Forderung auftritt oder wo überhaupt Bedingungen für den Eintritt ins Gottesreich genannt werden, hat es den festen eschatologischen Gehalt: der Lohn des künftigen Aeon. Das gilt natürlich auch für den Spruch: den Kindern gehört das Gottesreich (10 14, schon wegen des parallelen εἰσελθεῖν von 10 15) und ebenso für die Stelle 12 34: der Schriftgelehrte, der Gottes- und Nächstenliebe als die Hauptsache, hoch über allen kultischen Leistungen, erkennt, ist nicht fern vom Gottesreich. Es fehlt ihm nur noch die Praxis statt der Theorie, so darf er hoffen, hineinzukommen. Dass „das Gottesreich annehmen“ eine verkürzte Redensart ist, zeigt einfach die Fortsetzung des Spruchs 10 15 selbst (vgl. zu Lc 18 17). Nicht das Wort selbst, aber die Sache steht 10 37 in der Zebedaidenepisode. Die Zebedaiden begehren die Plätze zur Rechten und Linken des Messias im Gottesreich, Jesus aber weist, diese Ehrenplätze Gott überlassend, auf den Leidensweg hin, der zur Ehre führt. Wichtiger noch ist, dass kurz vorher im Spruch vom künftigen Lohn der Ausdruck „Gottesreich“ nicht gebraucht wird (10 30). Hier wird ja dem, der alles um Jesu willen verlässt, ein Doppeltes verheissen: reichliches Entgelt jetzt in dieser Zeit unter Verfolgungen und im kommenden Aeon das ewige Leben. Man darf geradezu sagen, lebte Markus kräftig in der Gegenwartsanschauung, hier hätte er vom Entgelt im

Gottesreich reden müssen. Dass er den Ausdruck vermeidet, zeigt, dass ihm das Gottesreich und das ewige Leben im kommenden Aeon sich decken (vgl. 10 17 23). Dasselbe sagt das Herrnwort nach dem Abendmahl: Jesus wird nicht mehr trinken von der Frucht des Weinstocks, bis er sie neu trinkt im Gottesreich (14 25). Das Gottesreich kommt, wann Jesus wieder da ist. Es ist daher jeder Christ, wie Joseph von Arimathia, ein προσδεχόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ (15 43).

Wir haben zuletzt noch zu prüfen, wie Markus die Ovation des Volks beim Einzug in Jerusalem selber beurteilt. Die Juden erhoffen den Anbruch des messianischen Reichs, da sie Jesus als Messias begrüssen. Allein Markus lässt sie vom „Reich unseres Vaters David“ schreien, nicht vom Gottesreich (11 10). Schwerlich hat er zufällig nur an dieser Stelle diesen nationalen Ausdruck gebraucht. Um das Gottesreich, wie Jesus es verheisst, handelt sich's hier gar nicht, sondern um die jüdische Nationalhoffnung, die Jesus hernach durch die Weissagung der Ermordung des Messias durch die Hierarchen und der Zerstörung des Tempels und durch das Wort, dass des Messias Davids Herr, nicht Davids Sohn ist, bestimmt ablehnt. Ich glaube, dass damit bei diesem so entschieden antijüdischen Autor nicht zu viel eingetragen ist.

Im ganzen ist die Anschauung des Markus vom Gottesreich die streng eschatologische: es ist der neue Weltzustand, der mit Parusie, Weltgericht, Totenauferstehung anbricht. Worte Jesu, die vom gegenwärtig erstehenden Gottesreich reden, kennt er und bringt sie gelegentlich, aber in einem Zusammenhang, da auf die

Gegenwart kein Gewicht fällt. Wichtig ist besonders, dass alle Herrnworte, die die Bedingungen zum Eintritt ins Gottesreich bestimmen, vom Gottesreich nur reden im Sinn des ewigen Lebens. Das christliche Leben ist folglich für Markus ausschliesslich durch die Erwartung des Weltgerichts und Gottesreichs normiert. Aus 9 1 dürfen wir schliessen, dass Markus sein Evangelium schreibt zu einer Zeit, da noch Jünger Jesu am Leben sind und die Erwartung, dass einzelne dieser Jünger den Anbruch des Gottesreichs erleben, sich behauptet.

* * *

Es bleibt uns die letzte wichtigste Quelle, die Spruchsammlung, übrig, zu der ich, um alles Hypothetische zu vermeiden, nur die Matthäus und Lukas gemeinsamen grösseren Spruchreihen zähle. Diese Quelle führt uns allein in die Urgemeinde selbst zurück, falls man absieht von der griechischen Sprache. Ein Einfluss paulinischer Gedanken ist in ihr nicht wahrnehmbar. Sie ist auch nicht für Aussenstehende geschrieben, sondern für die Christen selbst, denen sie unter grossen, praktischen Gesichtspunkten die Summe des Unterrichts Jesu mitteilt.

Da ist es nun wichtig, dass wir Zukunfts- und Gegenwartsaussagen neben einander begegnen. Folgendes ist die Uebersicht.

Zukunft:

Bergpredigt: Selig sind die Armen, denn ihnen gehört das Himmelreich Mt 5 3 Lc 6 20.

Es komme dein Reich Mt 6 10 Lc 11 2.

Suchet das Gottesreich, so wird euch dieses zufallen Mt 6 33 Lc 12 31.

Nicht jeder, der Herr Herr sagt, wird ins Himmelreich eingehen, sondern wer den Willen meines Vaters im Himmel thut Mt 7 21 vgl. Lc 6 46.

Missionsrede: Sprechet: das Himmelreich hat sich genaht Mt 10 7 Lc 10 9.

Hauptmann von Kapernaum: Viele werden kommen von Ost und West und sich zu Tische setzen mit Abraham, Isaak und Jakob im Gottesreich, ihr aber werdet hinausgeworfen werden Mt 8 11 f. Lc 13 28 f.

Gegenwart:

Johannesrede: Kein Grösserer ist aufgestanden unter den vom Weibe Geborenen als Johannes, aber der Kleinste im Himmelreich ist grösser als er Mt 11 11 Lc 7 28.

Gesetz und Propheten bis zu Johannes, von da an wird das Himmelreich erstürmt und Stürmische reissen es an sich Mt 11 12 Lc 16 16.

Beelzebulrede: Wenn ich mit dem Geist Gottes die Dämonen austreibe, so ist also das Himmelreich zu euch gekommen Mt 12 28 Lc 11 20.

Gottesreichsgleichnisse: Das Himmelreich ist gleich einem Senfkorn, das ein Mann nimmt etc. Mt 13 31 f. Lc 13 18 f.

Das Himmelreich ist gleich dem Sauerteig, den eine Frau nimmt etc. Mt 13 33 Lc 13 21.

Es gilt die Bedeutung dieses Thatbestandes zu verstehen! Gar kein Gewicht lege ich auf das numerische

Verhältnis, als auf eine Aeusserlichkeit. Aber das ist wichtig, dass die Zukunftsaussagen das ganze christliche Leben beherrschen. Der Ruf der christlichen Wanderprediger hebt mit der Nähe des Gottesreichs an, um die Hörer vom Schlaf aufzurütteln und zur raschen, ernsten Vorbereitung zu bewegen. Dem in die weltlichen Sorgen verstrickten Menschen insbesondere rufen sie das: suchet das Gottesreich vor allem andern, zu, denkt an den Ernst der letzten Stunde! Dasselbe Wort wird ein Trostruf für alle Armen und Bekümmerten: selig sind die Armen, denn ihnen gehört die kommende Welt. Alles Leid der Gegenwart soll diese Verheissung in Freude verwandeln. Wie lebendig versetzen uns alle diese Worte mitten in die älteste christliche Mission und die ersten Anfänge des Gemeindelebens! Nichts hat dem Christentum so die Herzen erobert als dieser kurze, klare, ebensowohl erschreckende, wie beglückende Ruf: das Reich steht vor der Thür, der Herr ist nahe! Freilich in Israel widersteht ein grosser Teil, gerade die führenden Kreise, dieser Botschaft. Kein Grund zum Misstrauen! Jesus selbst hat die Verheissung gegeben: Heiden aus allen Weltgegenden erobern statt der Juden mit den Patriarchen das Gottesreich. Und wie so beim Christwerden die grosse Verheissung die Massen heranzieht, so bleibt im Christenstand ihr ganzer Sinn auf dies Ziel gerichtet. Wir haben dafür zwei Worte, die alles umfassen: der betende Jünger ersehnt das kommende Reich; so oft er betet, blickt er als ein von der Gegenwart Unbefriedigter der Zukunft entgegen. Und das ganze christliche Leben soll Vorbereitung auf das kommende Gottesreich sein. Gottes Willen thun die Bedingung, ins Gottesreich eingehen

der Lohn. So weit der Jünger auch kommt im sittlichen Streben, er ist deshalb nie im Gottesreich, sondern nur auf dem Weg dahin. Das sagt übrigens nicht bloss der Spruch Mt 7 21, es sagt es die ganze Bergpredigt und ebenso alles, was Markus von der Forderung Jesu mitteilt. Man kann diese Thatsache nie genug betonen: die Moral, auch die allerhöchste, ist nie das Zeichen des Gottesreichs, sondern stets die gegenwärtige Bedingung für den künftigen Eintritt in dasselbe.

Hieraus geht hervor, dass die Zukunftsaussagen unter allen Umständen das Beherrschende sind, der ausschliessliche Regulator des christlichen Lebens, um Ritschl's Ausdruck zu brauchen. Was lehren uns nun die Gegenwartssprüche?

Zwei von ihnen, die im Grund nur einer sind, versetzen uns in den Kampf der Christen mit der Johannessekte; sie enthalten ein Stück Apologetik. Die Johannesjünger haben Jesus neben oder unter ihren Johannes gestellt und wohl auch auf die Taufe Jesu durch Johannes hingewiesen. Ihnen gegenüber werden die Christen an Hand dieser Sprüche ihrer Ueberlegenheit bewusst. Johannes, so gross er auch war, stand ausserhalb des Himmelreichs, mit ihm erreichte die vorbereitende Weissagungszeit ihren Schluss. Von da an, da Jesus sich durch Johannes taufen liess, begann das Gottesreich auf der Erde Platz zu greifen. Blinde sehen, Lahme gehen, Taube hören, Aussätzige werden rein. Die messianische Wunderzeit hat begonnen, indem Jesus und seine Apostel die Satansherrschaft durch ihre Wunderkräfte brechen und das Gottesreich an sich reissen. Also im Kampf mit den Draussenstehenden, welche die

völlige Neuheit des Christentums nicht zugeben wollen, proklamieren die Christen den gegenwärtigen Anbruch des Reichs. Genau dasselbe lehrt uns das Wort der Beelzebulrede. Es handelt sich um den Wunderbeweis für Jesus und den christlichen Glauben. Jüdische Gegner geben die Austreibungen der Dämonen zu, weil sie sie nicht leugnen können, aber führen sie zurück auf dämonische Besessenheit Jesu und der Apostel selbst. Ihnen gilt die Antwort: wie könnt ihr so etwas Thörichtes meinen, dass Dämonen mit einander im Krieg sind? Das Gottesreich, der Sturz der Satansherrschaft ist so sicher gekommen, als die Dämonen vor der Kraft des Gottesgeistes fliehen. Es ist der Widerspruch der Gegner, der wieder diese kühne Aussage hervorgerufen hat. Leider fehlt uns für die Gottesreichsgleichnisse die Ueberlieferung des Anlasses, bei dem sie gesprochen sein wollen. Weder die Spruchsammlung noch Markus geben uns irgend einen Wink. Wir sind angewiesen, Anlass und Tragweite aus den Gleichnissen selbst zu erfahren. Nun ist das tertium comparationis beim Senfkorn- wie beim Sauerteiggleichnis die Kleinheit der Anfänge und die Grösse des Endes. Danach ist zu vermuten, dass sie für solche gelten wollen, die sich stossen an der Kleinheit der Anfänge. Was ist denn durch Jesus anders geworden? Die Welt läuft ihren Gang wie zuvor, es ist nichts zu spüren von einer kommenden Weltumwälzung! Es können wieder ausserhalb stehende Zweifler und Spötter, es können aber auch verzagte, missmutige Christen selber sein, welche kräftigen Trost bedürfen. Ihnen gilt das Wort: habt Mut und Zuversicht! Es kommt, es bricht an, es ist schon im Werden und Wachsen. Die Gottes-

kräfte haben begonnen, zu wirken, Dämonen fliehen, die grosse Weltumwälzung wird unweigerlich folgen.

Haben wir den praktischen Sinn dieser Worte recht erfasst, so ist das Hauptergebnis dieses: Es giebt nur eine Reichsgottesanschauung in der Urgemeinde, die supranatural-eschatologische: das Gottesreich ist der neue von Gott geschenkte Aeon. Soweit es sich um das christliche Leben selbst in allen seinen Beziehungen handelt, ist der Blick auf diese Zukunft gerichtet. Aber gegenüber den Feinden der Sache Jesu draussen und im eigenen Herzen erhebt man sich zu dem Glauben, dass seit Jesu Kommen das Gottesreich, der neue Aeon angebrochen ist und nicht mehr bloss Verheissung bedeutet. Der Beweis dafür, die Realitäten, die selbst der Feind anerkennen muss, sind die Wunderkräfte, die Jesus entfacht und den Aposteln übermittelt hat. Soweit als diese δυνάμεις τοῦ μέλλοντος αἰῶνος (Hebr 6 5), oder, wie die Spruchsammlung und Markus sagen, αἱ δυνάμεις schlechthin da sind und am Sturz der Satansherrschaft arbeiten, so weit ist das Gottesreich da. Die δύναμις ist durchaus das Kennzeichen der βασιλεία. Da nun diese Kräfte überall der christlichen Mission und den christlichen Gemeinden auf dem Fuss folgen, tritt unwillkürlich die sich selbständig entfaltende Kirche in nahe Beziehung zum kommenden Gottesreich. Die Kirche ist der Schauplatz dieser Kräfte. Allein in der Spruchsammlung wird darauf nicht reflektiert, ausser vielleicht in dem Spruch: Der Kleinste im Himmelreich ist grösser als Johannes. Vielmehr ist selbst an dieser kühnen Gegenwartsanschauung die Hauptsache der Trost, den sie für die Zukunft giebt: der kleine bescheidene Anfang garantiert das grosse

Ende, die Weltumwälzung, und die Christen sind der neuen Welt gewiss, da sie ihr jetzt schon angehören.

Ich konstatiere nun zunächst die Uebereinstimmung des Gottesreichsgedankens in der Spruchsammlung und bei Markus. Bei beiden ist das Gottesreich eine eschatologische Grösse, der neue Aeon, der als solcher die Hoffnung und das sittliche Leben der Christen beherrscht. Nur dass Markus solche bestimmte Gegenwartssprüche wie Mt 11 11f., 12 28 übergeht und die Gegenwartsgleichnisse vom Gottesreich in einen Zusammenhang stellt, da der Ton nicht auf die Gegenwart, sondern auf das Geheimnis der Parabelrede fällt. Immerhin dürfen wir von unserer jetzigen Position aus sagen: es ist wohl kein Zufall, dass Markus gerade an diesen Gleichnissen das Unverständnis des jüdischen Volks illustriert. Denn die Gegenwart des Gottesreichs in den Kräften, die von Jesus und den Aposteln ausgehen, ist auch in der Spruchsammlung das Unterscheidungsmerkmal von Glauben und Unglauben. Zuletzt aber haben wir das Recht, die Stoffe von Mc 4 aus ihrer fremden Umrahmung loszureissen und lediglich als Tradition der Urgemeinde zu interpretieren. Dann stossen wir sogleich auf die Gottesreichsgedanken der Spruchsammlung. Das Senfkorngleichnis ist identisch. Das Gleichnis von der von selbst (αὐτομάτως) wachsenden Saat sagt diesen ältesten Christen, dass es gar nicht auf ihr Sorgen und Mühen ankommt, da Gott selber die Kräfte, die Jesus entfacht hat, ihr grosses Ziel der Welterneuerung durchsetzen lässt. Selbst über der Kleinmalerei des Säemannsgleichnisses ist nicht zu vergessen, dass ihm dieselbe Anschauung der Kraft des Gottesreichs im Kampf mit all ihren Hindernissen

und im schliesslichen Erfolg zu Grunde liegt. Das Wort vom Gottesreich will mit seiner Kraft überall in die Herzen dringen, aber der Satan und die Verfolgungen und die Sorgen wirken ihm entgegen, und so kommt es nur da zur Entfaltung, wo eben guter Boden ist.

Aber auch mit Paulus stellt sich eine gewisse Berührung her. Paulus hat nicht nur die eschatologische Vorstellung vom Gottesreich des neuen Aeons, er sieht, wie besonders I Kor 15 zeigt, schon die Gegenwart, Geisterwelt und Erde, als den Schauplatz der Kämpfe an, durch die Gott dem Messias die Herrschaft aufrichtet, und gerade er bestimmt als das Merkmal des Gottesreichs die jetzt schon erfahrbare und die christliche Mission überall begleitende Kraft Gottes. Wenn wir der Gleichsetzung von Kirche und Gottesreich bei Paulus zu begegnen glaubten, so lag ihr doch diese dramatische Anschauung zu Grunde, dass das Gottesreich sich eben in der Kirche, durch das Evangelium und den Geist von Kraft zu Kraft entfaltet und zuletzt unter Stürmen und Brausen durch die grosse Verwandlung aller Dinge hindurch zum neuen Aeon, zum Gottesreich ohne Fleisch und Blut erhebt. Eschatologisch supranatural, dramatisch ist hier alles. Doch ist freilich die Veränderung nicht zu übersehen. Statt der Wunderthaten Jesu ist die Auferstehung der Zeitpunkt des Beginns, auf die immer wieder als auf die einmal endgiltig gelegte Grundlage zurückgeschaut wird. Für die Gotteskraft stellt sich in der Regel ein theologischer Begriff, der Geist, ein, wichtiger als die äusseren Wunder wird das Bekehrungswunder, da der Mensch aus dem Reich des Fleisches, Todes und der Sünde in das System der

Geisteskräfte aufgenommen und zur neuen Kreatur umgewandelt wird, deren wahre Merkmale Liebe, Freude, Friede, d. h. innerliche Kriterien sind, endlich ist die Grenze zwischen Gottesreich und Satansreich sehr viel schärfer gezogen, sie fällt zusammen mit der Grenze von Kirche, Reich Christi und Welt. Dadurch hat Paulus der Gottesreichsidee eine solche Wendung gegeben, dass sie einst der Kirche dienen wird, wenn die alten δυνάμεις längst aufgehört haben.

Eine andere grosse Differenz besteht zwischen der Spruchsammlung einerseits, Paulus und Markus anderseits. Sie betrifft die Universalismusfrage. Neben dem Matthäus und Lukas gemeinsamen Wort von den Vielen aus Ost und West, die an Stelle der Juden im Gottesreich mit den Patriarchen zu Tische sitzen werden, hat Matthäus gerade die Missionsrede eröffnet mit dem Verbot, die Gottesreichsbotschaft Heiden und Samaritern zu bringen (Mt 10 5). Matthäus hat dies Wort nicht gebildet, er hob es im Gegenteil durch seinen universalistischen Missionsbefehl auf. Er fand das Wort in seiner Spruchsammlung und zwar als Leitwort für die Mission der Urgemeinde. Das Fehlen dieses Wortes bei Lukas ist kein Anzeichen dafür, dass es in der Quelle nicht ursprünglich ist, weil Lukas es auf keine Weise brauchen konnte. Höchstens das lässt sich sagen, dass sich, da Mt 8 11 Lc 13 28f. doch auch auf diese Quelle zurückgeht, in der Spruchsammlung und folglich in der Urgemeinde selbst verschiedene Tendenzen befehden. Denn die Quelle ist jünger als Paulus und der durch ihn erregte Streit. Ihr Grundstock, vor allem Mt 5—7, ist weder antijüdisch noch judaistisch, er hebt das Band

mit Israel nicht auf, aber er macht das Ewige, Sittliche zur Hauptsache. Dagegen scheint der Eingang der Missionsrede, ebenso wie Mt 5 17ff., bestimmt antipaulinisch formuliert zu sein. Freilich haben wir darüber nur Vermutungen, während die Thatsache selbst, dass die Gottesreichsidee in der den Synoptikern vorliegenden Quelle national beschränkt war, nicht aus der Welt zu schaffen ist.

* * *

Was folgt nun aus unserer Betrachtung der Quellen für die Gottesreichshoffnung Jesu?

1. Auf alle Fälle hat Jesus die streng eschatologische Anschauung vom Gottesreich nicht abgelehnt, sondern kräftig bejaht, soll nicht die ganze Gedankenwelt des Urchristentums ein Rätsel werden. Wenn Paulus, Spruchsammlung, Markus das noch ausstehende Gottesreich erhoffen, als den neuen Aeon, der mit der grossen Weltumwälzung anbricht, wenn sie es alle mit Parusie, Weltmacht, Totenauferstehung, ewigem Leben zeitlich zusammenfallen lassen, so haben wir hier echte, auf Jesus selbst zurückgehende Tradition. Es ist ganz ausgeschlossen, dass sie ihn hier missverstanden haben; wer das behauptet, setzt Jesus selbst zu einem stümperhaften Dunkelredner herab, der sich nicht verständlich ausdrücken konnte, und macht erst noch das Phänomen der urchristlichen Hoffnung zum Rätsel. Jesus selber hat das Gottesreich verheissen als etwas, das kommt, er lehrt die Jünger, dies Kommen als die grosse Hauptsache erbeten und ihr ganzes Leben auffassen als Vorbereitung für Weltgericht und Gottesreich. Er hat ihnen

nicht gesagt, dass sie im Gottesreich seien, sobald sie die Bedingungen erfüllen, auf die es ankommt. Sonst müssten sie ja auch schon in der Hölle sein, wenn sie Gottes Willen nicht thäten. Rein geschichtlich betrachtet, hat Jesus die jüdische Hoffnung nicht geschwächt, sondern vereinfacht, versittlicht.

2. Es ist sehr wahrscheinlich, dass der Glaube an den Anbruch des Gottesreichs in der Gegenwart auf Jesus selber zurückgeht. Darauf führen uns Paulus, Spruchsammlung, die Tradition von Mc 4, die alle in den Kräften, die von Jesus und den Aposteln ausgehen, einen Beginn der Gottesherrschaft erblicken. Allerdings ist mit der Möglichkeit zu rechnen, dass diese Gegenwartsaussagen ein Produkt der Kirche, ein Zeichen der Verkirchlichung des Gottesreichs sind. Besonders der Gegenwartsglaube des Paulus mit seiner Datierung der Herrschaft Christi von der Auferstehung an und seiner scharfen Abgrenzung von Reich Christi und Welt scheint den kirchlichen Ursprung an der Stirn zu tragen. Da ferner zwei der Herrnworte der Spruchsammlung in Streitreden auftreten und dem apologetischen Interesse dienen, liegt es nahe, sie auch aus der kirchlichen Apologetik herzuleiten. Man müsste alsdann annehmen, dass zwar Jesus lediglich die Verheissung der Nähe des Gottesreichs aussprach, während seine Jünger nach seinem Tod durch den Kampf mit ihren Gegnern dazu gedrängt wurden, die gegenwärtige Realität des Gottesreichs in der Kirche zu behaupten. Ich habe diese Möglichkeit nach ernster Prüfung doch fallen lassen. Im Weg steht ihr allein schon die Originalität der Gottesreichsgleichnisse, deren Produktion über das Vermögen der

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Urgemeinde weit hinausgeht, ferner die originale, urwüchsige und keineswegs kirchlich bestimmte Fassung der Worte über den Täufer und die Dämonen, endlich der Umstand, dass alle diese Herrnworte nicht von der Auferstehung, sondern den Wunderkräften Jesu auf Erden den Ausgang nehmen und daher vorpaulinisch und vorkirchlich sind. Ja man kann selbst bezweifeln, ob die Anschauung von der Gegenwart des Gottesreichs bis Paulus ganz von diesem Apostel gebildet worden ist. Ein Wort wie I Kor 4 20, „das Gottesreich besteht in der Kraft, hat an ihr sein Merkmal", steht in gar keinem apologetischen Zusammenhang und setzt doch ganz bestimmt den christlichen Glauben an den Anbruch dieses Reichs voraus. Es wäre denkbar, dass der Apostel diese dynamische Gottesreichsanschauung von der Urgemeinde und von Jesus her überkommen hätte und also nicht die Schöpfung, sondern die bestimmte Umbildung dieser Idee sein Werk wäre.

3. Dann ist es aber auch wahrscheinlich, dass dieser Glaube an die Gegenwart des Gottesreichs in eben dem dramatischen supranaturalen Sinn auf Jesus zurückgeht, wie ihn die Urgemeinde besass. Das Gottesreich bricht an in den Wunderkräften, die von Jesus und den Aposteln ausgehen, durch die Satans Reich gestürzt und die grosse Weltumwälzung eingeleitet wird. Dass diese Auffassung nicht modern ist, ist jedenfalls kein Grund, sie Jesus abzusprechen. Für sie spricht von vornherein die grosse Leichtigkeit des Uebergangs der reinen Hoffnung in diesen Glauben. Ist das Gottesreich, wie das ganze Urchristentum erwartet, der neue Aeon, kommt es zusammen mit Satanssturz, Weltgericht, Totenaufer-

stehung als eine den ganzen jetzigen Naturverlauf aufhebende Erscheinung, so kann sein gegenwärtiger Anbruch nur in Machtthaten Gottes erblickt werden, die mit der Weltkatastrophe selber in Zusammenhang stehen. Diesen unsern Postulaten dient zur Bestätigung das Wort Jesu: wenn ich im Geist Gottes die Dämonen austreibe, ist also das Gottesreich gekommen. Dasselbe sagt das Wort von der Erstürmung des Gottesreichs nicht bloss, weil diese Auslegung allein dem Wortlaut entspricht, sondern weil sie dann auch sich deckt mit der Antwort an Johannes auf die Frage: bist du, der da kommen soll? Denn die Ausrede, dass alle diese Wunder geistig zu verstehen seien, notiere ich nur als einen Scherz. Schliesslich — und das ist hier besonders wichtig — steht diese Auffassung vom Anbruch des Gottesreichs in keinem Widerspruch mit den Gottesreichsgleichnissen. So oft auch aus diesen Gleichnissen der Gedanke der allmählichen innerweltlichen Entwicklung des Gottesreichs herausgelesen wird, so oft ist ein modernes Fündlein in sie hineingelegt worden. Rein für sich betrachtet sagen sie nichts, als dass das Gottesreich gewiss kommt, trotz der kleinen Anfänge sich zur gewaltigen Erscheinung erhebt, von selbst, ohne das Sich-mühen der Menschen, mit göttlicher Notwendigkeit. Weder deuten sie an, welches sein Anfang ist, noch schildern sie irgendwie die Art und Weise der Entwicklung. Sie fügen sich daher der supranaturalen dramatischen Anschauung von den Kräften des Gottesreichs vollständig und ohne jeden Zwang ein. Eben diese Kräfte sind der Anfang, aus dem wir die Gewissheit und den Trost des grossen Endes schöpfen dürfen. Mit der ethischen oder innerlichen

Gottesreichsidee Jesu ist es nach allen unsern alten Quellen nichts. Die Ethik und das Innerliche gehören an ihren Platz, nämlich unter die Bedingungen des Anteils am künftigen Aeon. Dort behalten sie ihre grosse Bedeutung, während sie mit dem Glauben an die Gegenwart des Gottesreichs nichts zu thun haben. Bruderliebe und Herzensreinheit, so hoch Jesus sie schätzt, führen das Gottesreich nicht herbei; sie vertreiben die Dämonen nicht, lassen den Weltlauf beim alten. An diesem Punkt hat Paulus den Gottesreichsgedanken schon mehr verinnerlicht, wenn er in Gerechtigkeit, Friede und Freude im heiligen Geist, d. h. in den vom Geist gewirkten übernatürlichen Stimmungen, das Gottesreich erkennen will. Man begreift leicht, wie diese These des Paulus aus dem Glauben Jesu und der Urgemeinde sich bilden konnte, während das Umgekehrte schwer denkbar ist. Schliesslich steht unserem richtigen Verständnis Jesu vor allem unsere ganz andere Taxierung der Wunder gegenüber. Wir können uns schwer in das Staunen und die Freude Jesu und seiner Jünger über alles Wunderbare, in die Hochschätzung der physischen Gotteskraft bei ihnen recht versetzen. Aber Jesus sagte, dass es leichter sei, Sünden vergeben, als einen Gelähmten gehen machen, und bewies die Vollmacht, das Leichtere zu thun, durch das schwerere Werk[1]. Chorazin und Beth-

[1] Etwas anders stellte sich Schleiermacher zu diesem Wort in der Predigt am 1. Sonntag nach Epiphanias 1833: „Jesus selbst stellt beides nebeneinander und fragt: Was ist wohl grösser, zu sagen: Stehe auf und wandle, zu dem, der seiner Glieder nicht mächtig ist, oder zu sagen: Gehe hin, deine Sünden sind dir vergeben? O, wer könnte wohl anstehen, wenn ihm die Frage vorgelegt wird, welches von beiden das Grösste sei? Aber gilt

saida betrauerte er, weil sie trotz der „Kräfte“ nicht Busse thaten. Auf die Frage, ob er der kommende Mann sei, wies er ohne Besinnen auf die Wunder hin „was ihr sehet und hört“. Wer so sprach, für den war das Wunder — natürlich das Heilwunder — wirklich ein Erweis der Kraft Gottes, ein Zeichen, dass das Gottesreich anbricht.

4. Es kann daher nur noch die Frage sein, ob Jesus diesen Gegenwartsglauben zu allen Zeiten besass, oder ob er eine bestimmte vorübergehende Epoche des Enthusiasmus von andern Zeiten seines Lebens unterscheidet. Es wäre ja denkbar, dass Jesus eine Zeit lang, da er sich noch mit seinem Volk in Einklang wusste, einen solchen unmittelbaren Anbruch des Gottesreichs zu sehen geglaubt hätte, während er später unter dem Eindruck seines bevorstehenden Leidens und des Gerichts über Israel erst von der Zukunft, von seiner Wiederkunft, den Entscheid erhofft hätte. Es ist dies eine Möglichkeit, die nicht rundweg abzuweisen und sogar kaum ganz zu widerlegen ist. Dem steht aber zunächst entgegen, dass unsere Quellen diese Ansicht nicht unterstützten. Die Spruchsammlung teilt die Worte Jesu überhaupt nicht in chronologischer Ordnung mit. Der Evangelist Markus entwirft uns ein Bild der Wirksamkeit Jesu aus dem Glauben und für den Glauben, ohne jede Prätension eines Historikers, zu dem ihm auch Vermögen und geschichtliche Anschauung fehlen. Er deutet uns denn auch in keiner Weise eine Entwicklung der Hoffnung

---

denn ein Schluss von dem Geringeren auf das Grössere“. Das ist wohl die berühmteste, aber auch ergötzlichste Stelle in der Leidensgeschichte dieses Herrnworts.

Jesu an. Es kann sich daher jene Konstruktion einer besonderen enthusiastischen Periode des Lebens Jesu nur auf den sich widersprechenden, bald hoffnungsfreudigen, bald düsteren, schwermütigen Charakter mancher Herrnworte berufen, der zu einer solchen psychologischen Scheidung Anlass giebt. Allein weshalb soll Jesus angesichts des Todes seinen Gegenwartsglauben aufgegeben haben, wenn ihn die Urgemeinde trotz dieses Todes lebendig festzuhalten im stande war? Es wäre in diesem Fall die Ernüchterung Jesu an ihr selbst spurlos vorübergegangen. Sodann sind solche psychologische Konstruktionen ohne feste geschichtliche Anhaltspunkte immer der Gefahr ausgesetzt, den Genius mit der Durchschnittselle zu messen und das Widerspruchsvolle deshalb hinwegzudeuten, weil wir es in uns nicht ertragen könnten. Grund, seinen Gegenwartsglauben zu korrigieren, hätte Jesus nur in einem Fall gehabt: falls die Kräfte, auf die dieser Gegenwartsglaube sich stützte, versiegten. Daran haben wir mindestens keine Erinnerung; lässt ihn doch Markus kurz vor seinem Tod das Wort von der alles vermögenden Kraft des Glaubens sprechen! Wie unsere Tradition jetzt beschaffen ist, ist es erlaubt zu vermuten, dass Jesus zwar bis zuletzt auf das kommende Gottesreich hoffte (Mc 14 25), dass er aber doch zugleich die Zuversicht nicht aufgab, dass es in den „Kräften“ schon im Entstehen sei. Beides ist gerade dann kein Widerspruch, wenn man von der eschatologischen dramatischen Auffassung ausgeht.

5. Fast mit Sicherheit dürfen wir endlich behaupten, dass Jesus über die beschränkt nationale Gottesreichshoffnung seines Volks hinausgewachsen ist, obschon die

Spruchsammlung (Mt 10 5) dem entgegensteht. Denn diese freilich wichtigste Quelle ist in dieser Frage von den durch Paulus hervorgerufenen Problemen und Gegensätzen beeinflusst, wie allein schon aus dem für Jesus gar nicht in Frage kommenden Verbot der Heidenmission hervorgeht. Ein solcher einzelner Spruch kann unmöglich den Gesamteindruck der ganzen Predigt Jesu aufheben. Dass Jesus von der jüdischen beschränkten Taxierung der Heiden ausging, ist durch die Erzählung von der Syrophönizierin festgestellt. Aber ebenso sicher haben sich der ältesten Tradition die Gerichtsworte über Israel, Volk und Tempel eingeprägt, welche beweisen, dass Jesus an der Prärogative dieses Volks irre wurde. Da Jesus nun die Gottesreichshoffnung doch nicht aufgab, muss er sich ein Gottesreich ohne Israel, wenigstens ohne die Masse Israels, gedacht haben, und dadurch ist die Glaubwürdigkeit von Mt 8 11f. so gut bewiesen, als man verlangen kann. Geschichtlich betrachtet, knüpft die ganze weitere Geschichte des Christentums an diesen Punkt die Entnationalisierung der Hoffnung an. Hier liegt die grosse Voraussetzung der Weltreligion. Der Glaube an den Anbruch des Gottesreichs in den Kräften der Gegenwart, so gross und neu er ist, ist schliesslich ganz wider Jesu Absicht das grösste Machtmittel der katholischen Kirche geworden, während jene Zerstörung der nationalen Prärogative die Gottesreichshoffnung überhaupt und für alle Zeit aus der Sphäre der Kirchlichkeit hinaushebt.

Wir haben damit die Hauptpunkte hervorgehoben, die für die Diskussion der Gottesreichshoffnung Jesu selbst in Betracht kommen. Soll die Forschung hier

weiter kommen, so muss sie suchen immer strenger zu scheiden, was sie weiss und was sie nur vermuten kann. Dazu giebt es keinen andern Weg als die Prüfung der Quellen zunächst für sich selbst mit Verzicht darauf, durch Ueberfliegung dieser Tradition sich an eigenen Konstruktionen zu begeistern.

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen und Leipzig.

Ist die Wahrheit des Christentums zu beweisen?

Von

Eberhard Vischer,

Professor an der Universität Basel.

8. **1902.** M. 1.20.

Einführung in die evangelische Missionskunde

im Anschluss an die Basler Mission.

Von

Professor D. W. Bornemann.

Mit einer Beilage:

Vier Tabellen zur Geschichte der Basler Mission.

8. **1902.** M. 6.—. Gebunden M. 7.—.

„Es fehlte die geeignete ‚Anleitung' zum Studium der Mission. Diese hat uns nun Bornemann in musterhafter Weise gegeben. Er hat kaum eine Frage der theoretischen Missionskunde unbesprochen gelassen; und, was wir besonders hoch schätzen, er hat uns in einer ziemlich ausführlichen Geschichte der Basler Mission, die hierfür besonders geeignet erschien, klar gemacht, um was es sich bei der Mission eigentlich handelt. . . . . Wir wünschen das Buch in manche Hände, vor allem in die der jüngeren Theologen, dann aber auch in die aller Gebildeten, die lernen möchten, über die Mission gerecht zu urteilen. Es ist überaus interessant geschrieben und allgemein verständlich."

Evangel. Gemeindeblatt für das Herzogtum Braunschweig. 1902, Nr. 31.

Ueber die

Entwicklung des katholischen Kirchenrechts

im 19. Jahrhundert.

Von

Dr. Fritz Fleiner,

o. ö. Professor der Rechte an der Universität Basel.

8. **1902.** M. —.60.

Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften

aus dem Gebiet der

Theologie und Religionsgeschichte.

8.

4) **Bernoulli, C. A.**, Das Konzil von Nicäa. M. —.80.
3) **Bertholet, A.**, Der Verfassungsentwurf des Hesekiel in seiner religionsgeschichtlichen Bedeutung. M. —.80.
16) **Bertholet, A.**, Die israelitischen Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode. M. —.80.
28) **Bertholet, A.**, Buddhismus und Christentum. **1902.** M. 1.20.
26) **Bruckner, A.**, Die Irrlehrer im Neuen Testament. **1902.** M. —.75.
1) **Duhm, B.**, Das Geheimnis in der Religion. M. —.60.
6) **Duhm, B.**, Die Entstehung des Alten Testaments. M. —.60.
9) **Fries, S. A.**, Moderne Darstellungen d. Geschichte Israels. M. —.60.
24) **Hauri, J.**, Das Christentum der Urgemeinde und das der Neuzeit. M. —.75.
25) **Kautzsch, E.**, Die bleibende Bedeutung des Alten Testaments. **1902.** M. —.65.
22) **Köhler, W.**, Reformation und Ketzerprozess. M. 1.—.
23) **Kraetzschmar, R.**, Prophet und Seher im alten Israel. M. —.75.
2) **Krüger, G.**, Die Entstehung des Neuen Testaments. M. —.60.
5) **Löhr, M.**, Der Missionsgedanke im Alten Testament. M. —.80.
12) **Martensen Larsen, H.**, Jesus u. d. Religionsgeschichte. M. —.60.
8) **Meyer, A.**, Die moderne Forschung über die Geschichte des Urchristentums. M. 1.20.
13) **Michelet, S.**, Israels Propheten als Träger der Offenbarung. M. —.60.
11) **Sabatier, A.**, Die Religion und die moderne Kultur. M. —.80.
7) **Saussaye, P. D., Ch. de la**, Die vergleichende Religionsforschung und der religiöse Glaube. M. —.60.
29) **Scheel, O.**, Luthers Stellung z. heiligen Schrift. **1902.** M. 1.60.
27) **Schmiedel, O.**, Die Hauptprobleme der Leben Jesu-Forschung. **1902.** M. 1.25.
19) **Sell, K.**, Zukunftsaufgaben des deutschen Protestantismus im neuen Jahrhundert. M. —.75.
10) **Soederblom, N.**, Die Religion u. d. soziale Entwickelung. M. 1.60.
30) **Stave, E.**, Der Einfluss der Bibelkritik auf das christliche Glaubensleben. **1903.** M. 1.—.
20) **Troeltsch, E.**, Die wissenschaftliche Lage und ihre Anforderungen an die Theologie. M. 1.25.
18) **Vischer, E.**, Albrecht Ritschls Anschauung von evangelischem Glauben und Leben. M. —.75.
21) **Völter, D.**, Der Ursprung des Mönchtums. M. 1.—.
17) **Weinel, H.**, Paulus als kirchlicher Organisator. M. —.75.
14) **Wernle, P.**, Paulus als Heidenmissionar. M. —.75.
15) **Wildeboer, G.**, Jahvedienst und Volksreligion in Israel in ihrem gegenseitigen Verhältnis. M. —.80.

Das Abendmahl

im

Zusammenhang mit dem Leben Jesu

und der

Geschichte des Urchristentums

von

Lic. Dr. Albert Schweitzer
in Strassburg i. E.

Erstes Heft.

Das Abendmahlsproblem

auf Grund
der wissenschaftlichen Forschung des 19. Jahrhunderts
und der historischen Berichte.

Tübingen und **Leipzig.**
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
1901.

Das Recht der Uebersetzung in fremde Sprachen behält sich die Verlagsbuchhandlung vor.

C. A. Wagner's Universitätsbuchdruckerei in Freiburg i. B.

Seinem Lehrer

Herrn Prof. D. Dr. **H. J. Holtzmann**

gewidmet

in aufrichtiger Verehrung und treuer Anhänglichkeit

von seinem dankbaren Schüler

Albert Schweitzer.

Vorrede
zu einer neuen Untersuchung über das Abendmahl.

Der Anstoss zu der vorliegenden Arbeit ging von SCHLEIERMACHER aus. Im Jahre 1897 erhielt ich nämlich als Thema für meine schriftliche Examensarbeit folgende Aufgabe gestellt: Die Abendmahlslehre SCHLEIERMACHER's soll dargestellt und mit den im neuen Testament und in den Bekenntnisschriften niedergelegten Auffassungen verglichen werden.

Ich hatte mich bis dahin mit der Abendmahlsfrage gar nicht beschäftigt und war über die neuesten Forschungen in keiner Weise orientiert, hatte auch keine Zeit dies nachzuholen, weil die Arbeit innerhalb acht Wochen abgeliefert werden musste. So war ich einzig auf die Texte und die bekenntnismässigen Formulierungen der verschiedenen Konfessionen angewiesen.

Die SCHLEIERMACHER'sche Dialektik ersetzte mir aber alles. Sie zergliedert nämlich das Problem so, dass es als Ganzes und zugleich in allen Details vor einem steht. Man braucht nur geschichtlich Ernst zu machen mit dem dialektischen Spiel, das er mit vollendeter Kunst zur Beruhigung und Versöhnung der Geister und zugleich zu seinem eigenen ästhetischen Ergötzen aufführt, dann ist man genau auf dem Standpunkt der modernen historischen Forschung angekommen.

Ein Satz besonders ist hier entscheidend. In § 139 3 der Glaubenslehre redet er vom äusseren Verlauf unserer Feier und zeigt, wie wir uns bei der Reproduktion der historischen Umstände naturgemäss auf das Wesentliche beschränken müssen. Wollte man z. B. einen bedeutenden Nachdruck auf den Zusammenhang, in welchem das historische Mahl mit dem Passahmahl stand, legen, so würde man alsbald zur Folgerung gedrängt werden, „dass das Abendmahl jetzt nicht mehr das sein könne, als was es Christus

gestiftet habe und also auch wohl nicht könne von ihm als eine selbständige und immer dauernde Institution für die Kirche verordnet sein". „Dieses Bedenken", so fährt er dann fort, „liegt so nahe, dass es sich leicht in der evangelischen Kirche lautbarer machen kann, als bisher der Fall gewesen, und veranlasst natürlich die Frage, worauf unser Glaube in dieser Sache eigentlich beruhe. Schwerlich wird sich behaupten lassen, dass aus den uns aufbewahrten Worten Christi diese Absicht ganz bestimmt hervorgehe. Vielmehr enthalten einige unserer Erzählungen gar keinen solchen Befehl (Markus und Matthäus), und in den andern ist er nur unbestimmt ausgedrückt (Lukas und Paulus); und da die Apostel aus den Worten Christi beim Fusswaschen keinen solchen Befehl entnommen haben, so hätten sie auch Recht gehabt, aus dem Abendmahl ebensowenig eine bestimmte und allgemeine Institution zu machen! Da nun aber offenbar ist, dass sie das eine gethan haben und das andere nicht, so können wir uns an das halten, was sie eingerichtet haben, ohne dass wir zu entscheiden brauchten, ob Christus ihnen über das Abendmahl noch andere ausdrückliche Anweisungen gegeben, oder ob sie dieselben aus seinen Worten gefolgert oder nur durch den unmittelbaren Eindruck der Sache und durch die begleitenden Umstände anders bestimmt worden sind in Bezug auf das Abendmahl als in Bezug auf das Fusswaschen. In dem letzten Fall würden wir dann das Abendmahl nur nicht ganz in demselben Sinn als eine unmittelbare Einsetzung Christi ansehen können, immer aber doch glauben müssen, dass sie in seinem Sinn gehandelt haben, wenn wir nicht auch in ihrem engsten Berufskreise ihr kanonisches Ansehen aufgeben wollen".

Unsere Abendmahlsfeier beruht in letzter Linie nicht auf einer ausdrücklichen Verordnung Jesu! Grafe ist also ganz unschuldig! Was er als ehrlicher Historiker in der Nachfolge anderer Historiker, von der Wucht der Thatsachen gedrängt, bedächtig und schonungsvoll aussprach, das hat Schleiermacher in seiner Glaubenslehre keck hingeworfen. Während man aber dem eleganten Spiel des Dialektikers verständnisvoll zunickte, nahm man es dem ehrsamen Historiker gar übel, als er ungefähr dasselbe zu sagen wagte. Vielleicht auch haben die temperamentvollen Gegner Grafe's diese Seite in ihrem Schleiermacher überschlagen oder sie hielten dafür, dass der betreffende Ab-

schnitt, weil er zeitlich schon einige gute Jahrzehnte zurückliegt, auch in zweideutigen Dingen als rechtgläubig passieren dürfe. Es ist merkwürdig: In der Theologie darf heutzutage einer fast alles sagen, was er will, wenn er es nur vornehm und geistreich mit einem gewissen eleganten Skeptizismus thut. Für den ehrlichen Menschen, der redet, weil sein Gewissen ihn zwingt, ist man aber unnachsichtlich.

Die Behauptung, die SCHLEIERMACHER zum erstenmal vollständig klar ausgesprochen hat, die dann aber für Jahrzehnte ganz unter den Tisch fiel, ist dazu angethan, einen im kantischen Sinn „aus dem dogmatischen Schlummer zu wecken". Sie zeigt nämlich, dass nicht nur die kirchlichen, sondern geradesogut die wissenschaftlichen Abendmahlsauffassungen dem wirklichen Thatbestand nicht gerecht werden. Die kirchlichen Auffassungen setzen voraus, dass Jesus die Feier zur Wiederholung bestimmt habe, können aber nicht nachweisen, dass er es wirklich angeordnet hat, da der betreffende Befehl bei den ältesten Zeugen fehlt. Eine Reihe wissenschaftlicher Auffassungen gehen davon aus, dass die Feier nicht zur Wiederholung bestimmt war, können aber dann nicht erklären, warum sie doch schon in der allerersten Gemeinde aufkam — und das ist doch auch eine unbedingt feststehende Thatsache.

Der Zusammenhang zwischen den beiden Feiern, der historischen und der Gemeindefeier, bleibt also gleich unbegreiflich, ob man sie durch den Wiederholungsbefehl direkt kausal miteinander verbindet oder ob man sich mit der Konstatierung der reinen zeitlichen Aufeinanderfolge begnügt und die Kausalität dahingestellt sein lässt. SCHLEIERMACHER ist der Hume der Kausalitätsfrage im Abendmahlsproblem.

Der Vergleich der verschiedensten und zeitlich so weit auseinanderliegenden Abendmahlslehren mit der SCHLEIERMACHER'schen Ansicht führte mich vor die Frage, was denn das Beharrende bei diesem steten Wechsel der Auffassungen sei. Ist es nicht denkbar, dass alle Phasen, in denen sich das Abendmahlsproblem auswirkt, durch dieselben Gesetze beherrscht sind und dass also an diesen Gesetzen die wahre historische Auffassung sich zu erproben hat?

Nachdem ich daher meine Examensarbeit zu Ende geführt und die mir in Umrissen schon vorschwebende neue Auffassung in allgemeinen Strichen angedeutet hatte, machte ich mich daran,

alle Epochen der Abendmahlsfrage — die altchristliche, die mittelalterliche, die reformatorische und die moderne — gründlich zu studieren, fest entschlossen, nicht eher mit der neuen Auffassung an die Oeffentlichkeit zu treten, als bis ich sie für alle Epochen durchgeführt hätte und so die Gewissheit besässe, dass sie die ganze Geschichte des Abendmahls von der historischen Feier bis in die neueste Zeit erklärt. Zu dieser Arbeit habe ich vier Jahre gebraucht. Darum veröffentliche ich, was mir schon im Herbst 1897, unabhängig von der modernen Forschung, feststand, erst im Herbst 1901, im Zusammenhang mit der Darstellung und Beurteilung der historischen Abendmahlsforschung im 19. Jahrhundert.

Ich habe die Stellung des Problems an der wissenschaftlichen Abendmahlsforschung im 19. Jahrhundert entwickelt, weil uns diese Periode am nächsten liegt. Man hätte aber geradesogut jede andere Phase dazu benutzen können, da die Gesetze in allen dieselben sind.

Die Absicht dieser Arbeit geht weiter als auf die Aufstellung einer neuen historischen Abendmahlsauffassung. Sie verfolgt den praktischen Zweck, die historische Grundlage unserer modernen Abendmahlsfeier abzugeben und das Bestehende geschichtlich zu rechtfertigen. Es ist nämlich nicht zu leugnen, dass unsere Gemeindefeier, nach dem jetzigen Stand der Wissenschaft, in der Luft hängt. Wenn der Wiederholungsbefehl historisch nicht fundiert ist, was soll dann unsere Wiederholung bedeuten?

Den Gläubigen zwar ficht diese Sorge vorerst wenig an und soll ihn wenig berühren. Es ist nicht die Sache der Leute, welche über die Brücke gehen, sich ängstlich darum zu kümmern, ob durch die Fluten die Fundamente nicht langsam unterwaschen worden sind, sondern das liegt den Architekten ob. Diese müssen, wenn sie eine Senkung auch nur von einem Millimeter wahrnehmen, unverzüglich einer eventuellen Katastrophe entgegenarbeiten, sogar wenn den Passanten die Sache vorerst ganz belanglos scheint. So muss auch die theologische Wissenschaft auf das Fundament des Glaubens sehen und darauf achten, ob nicht die historische Grundlage der Institution, welche gleichsam die Brücke vom Vergänglichen zum Unvergänglichen bildet, durch den Strom der Zeit unterwaschen ist und ob nicht durch die historische Weltanschauung eine ganz

andere Fundierung unserer Abendmahlsfeier notwendig wird als bisher.

Schleiermacher hat gesagt, dass das Bedenken, die Berechtigung der Wiederholung betreffend, sich leicht in der evangelischen Kirche lautbarer machen könnte, als bisher der Fall gewesen. Und wenn dies nun eintritt, was dann? Solange das Problem der Berechtigung und Notwendigkeit unserer Abendmahlsfeier wissenschaftlich nicht gelöst ist, kann durch den geringfügigsten Umstand eine die öffentliche Meinung aufs äusserste aufregende und unerquickliche dogmatische Erörterung dieser Frage eintreten, zu der der Fall Grafe nur ein kurzes idyllisches Vorspiel wäre.

Das Schlimmste dabei wäre, dass diese Erörterung, einmal in die Oeffentlichkeit gezerrt, notwendig resultatlos bliebe. Denn der wissenschaftlich denkende Mensch wird diese Frage immer wieder aufwerfen müssen, während derjenige, der sich mehr auf den Standpunkt des kirchlichen Glaubens stellt, sie notwendig niederschlagen wird, in dem richtigen Empfinden, dass solche theoretische Bedenken eine so heilige und erhebende und durch den urchristlichen Usus in ihrer Art wieder so geschichtlich fundierte Feier nicht gefährden dürfen. Der Verteidiger wird sogar eigentlich die Geschichte auf seiner Seite haben. Denn, wenn das Abendmahl von Anfang an in der christlichen Gemeinde gefeiert worden ist, so ist doch diese Thatsache, vollständig objektiv betrachtet, viel entscheidender als das Fehlen des Wiederholungsbefehls in zwei alten Berichten. Wir haben es eben mit einer ganz unerklärlichen Antinomie zu thun, bei der man sich sehr hüten muss, irgend welche Folgerungen gegen unsere Feier zu ziehen, besonders wenn man bedenkt, dass man damit ein Stück des ältesten und heiligsten Bestandes des christlichen Glaubens angreift. Nehmen wir vorerst lieber an, dass uns der Schlüssel zur Erklärung der historischen und der urchristlichen Feier und zum Verständnis ihres Zusammenhangs fehlt.

Es ist die Aufgabe der Wissenschaft, gefährliche Fragen in Angriff zu nehmen, ehe sie die öffentliche urteilslose Meinung in Unruhe bringen, den Zündstoff zu beseitigen und in der Stille segensreiche Arbeit zu thun.

Als Schleiermacher in seiner Glaubenslehre die damals nur in seiner dialektischen Phantasie existierenden Parteien vor sich beschied, mutete er ihnen zu, sich auf „die Anerkennung des

kanonischen Ansehens der Apostel in ihrem engsten Berufskreise" zu vergleichen. Auf diesen Vergleich kann man aber im Ernst nicht eingehen. Das Sprüchlein bannt das Gespenst nicht. Wir wollen den Aposteln die gebührende Ehrfurcht sicher gern erweisen, aber unsere Abendmahlsfeier auf ihr kanonisches Ansehen allein gründen, das dürfen wir nicht.

Rücken wir die Frage ins rechte Licht. Unsere Abendmahlsfeier entspringt dem Vorgehen der ersten Gemeinde, zu der die Apostel gehören. In die Geschichte übersetzt, lautet die Frage nach dem „kanonischen Ansehen der Apostel in ihrem engsten Berufskreise" also folgendermassen: Welches waren die Motive, durch welche die erste Gemeinde bestimmt wurde, eine derartige im Zusammenhang mit dem letzten Mahl Jesu stehende Feier zu begehen? War das Willkür oder Notwendigkeit?

Daran schliesst sich eine zweite Frage, die SCHLEIERMACHER unberücksichtigt gelassen hat. Wenn die erste Gemeinde aus bestimmten Gründen die Feier wiederholt hat, gelten diese auch noch für uns? Besteht in der historischen Feier als solcher auch für uns eine direkte Notwendigkeit, dass wir daraus irgendwie eine Feier ableiten, oder handelt es sich nur um etwas Ueberkommenes?

Darauf lautet die Antwort der Geschichte: es war eine absolute Notwendigkeit, dass das Abendmahl trotz des Fehlens des Wiederholungsbefehls bei der ersten Gemeinde in Aufnahme kam, und diese Notwendigkeit besteht auch noch für uns zu Recht. Unsere Feier gründet sich nicht auf die geschichtliche Ueberlieferung oder auf die unkontrollierbare Autorität bestimmter Persönlichkeiten, sondern direkt auf die historische Feier. So ist unser Abendmahl berechtigt, geboten und notwendig von sich selbst aus.

Die neue geschichtliche Erkenntnis führt aber nicht nur die Versöhnung hinsichtlich der Berechtigungsfrage herbei, sondern auch hinsichtlich der Frage nach der Bedeutung der Feier.

Niemand kann sich der Einsicht verschliessen, dass unsere Feier eigentlich sehr dürftig und unlebendig ist, wenn sie nur auf die Darstellung eines Doppelgleichnisses durch die Reproduktion einer historischen Situation geht, wo der Pfarrer die Stelle Jesu und die Gläubigen die Stelle der Jünger einnehmen. Andererseits stellen die konfessionellen Auffassungen Zumutungen an ernste Christen, die sie entweder zur Gedankenlosigkeit oder zur

Gewissenlosigkeit erziehen und den Zweifel und Spott geradezu herausfordern.

Könnten beide Auffassungen aus ihrer Sprache heraustreten, dann würden sie darin übereinkommen, dass der Sinn der Feier etwas Geheimnisvolles ist, wo der Einzelne mit der feiernden Gemeinschaft und der Persönlichkeit unseres Herrn in ein besonders heiliges Verhältnis tritt. Nun zwingen aber die unglücklichen Einsetzungsworte den Einen durch die rein symbolische Deutung hinter diesem Geheimnis zurückzubleiben, den Andern durch die wörtliche Deutung über dieses Geheimnis hinauszugehen und das Unfassbare zu behaupten. Die Vermittlungsversuche sind am schlimmsten daran. In der Sache und dem religiösen Gehalt nach mögen sie richtig sein, aber in der Deutung der Gleichnisse sind sie gequetscht und gekünstelt, dass ein Mensch mit ehrlichem Verstand sie nicht zu ertragen vermag. So wie die „Einsetzungsworte" liegen und nach der Rolle, die man ihnen bisher in der Feier zuwies, sind nur die rein symbolische oder die krass realistische Deutung zulässig. Was dazwischen ist, ist vom Uebel.

Auch hier bringt die wahre geschichtliche Erkenntnis die Befreiung von der unnatürlichen Alternative, indem sie zeigt, dass die Stellung, die man den Gleichnissen in dem Ganzen der Feier anwies, geschichtlich falsch ist. Die urchristliche Feier beruht nicht auf den „Einsetzungsworten" — dies ist mein Leib, dies ist mein Blut — obwohl diese Worte bei der historischen Feier gesprochen worden sind. Also ist auch unsere Auffassung unabhängig von diesen rätselhaften Gleichnisworten.

Diese kurzen Andeutungen mögen zeigen, dass diese Arbeit in einem praktisch aufbauenden und versöhnenden Geiste geschrieben ist. Zwar wird man, von den gewohnten Auffassungen herkommend, zunächst mannigfach an dieser Untersuchung Anstoss nehmen, da sie die Versöhnung nicht durch eine neue Vermengung oder Verdunkelung, sondern einzig und allein durch geschichtliche Wahrhaftigkeit und Unbefangenheit herbeiführen will. Wir müssen an die Geschichte glauben, d. h. wir müssen der Zuversicht sein, dass mit dem Fortschritt der geschichtlichen Erkenntnis zugleich die Vertiefung und Einigung im Glauben notwendig verbunden ist, obwohl es manchmal vorerst nicht den Anschein hat. In diesem Glauben habe ich diese Untersuchung begonnen und zu Ende geführt.

Diese Arbeit erscheint in drei Heften. Das erste behandelt das Problem, wie es sich aus der Forschung des 19. Jahrhunderts und aus den Berichten ergibt. Das zweite sucht die Grundlage der historischen Feier in dem Leben und in den Gedanken Jesu. Es stellt sich dar als die Skizze einer neuen Auffassung des Lebens Jesu. Das dritte behandelt das Abendmahl in der urchristlichen und in der altchristlichen Epoche und zeigt, wie sich daraus die römische Messe und das griechische Mysterium mit gleicher Berechtigung und Notwendigkeit entwickelt haben. Das erste und das zweite Heft erscheinen miteinander. Das dritte wird denselben in thunlichster Bälde folgen.

Zum Schluss fühle ich mich gedrungen, allen meinen Freunden, die mir bei dieser Arbeit behülflich gewesen sind, den Herrn Pfarrern A. Ernst und R. Will zu Strassburg, A. Huck und Ed. Unsinger zu Schiltigheim und dem Herrn Vikar Alfred Erichson in Strassburg, meinen tiefgefühlten Dank auszusprechen.

Strassburg, im August 1901.

Inhaltsangabe des ersten Heftes.

Seite

Vorrede zu einer neuen Untersuchung über das Abendmahl . . . . . V—XII

Erster Teil.

Das Abendmahlsproblem auf Grund der wissenschaftlichen Forschung des 19. Jahrhunderts 1—44

Erstes Kapitel . . . . . 1— 5

Einleitung.

1. Der Skeptizismus in der Abendmahlsforschung . . . . 1— 2
2. Der Ansatzpunkt . . . . . 2— 3
3. Die Einzelfragen . . . . . 3— 5
4. Die vier Typen der Abendmahlsauffassungen 5

Zweites Kapitel . . . . . 5— 7

Das Vorspiel. Zwingli und Calvin.

Drittes Kapitel . . . . . 7—10

Die doppelseitigen Auffassungen mit Zugrundelegung des Darstellungsmoments und abgeleiteter Geltendmachung des Genussmoments.

1. Die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts. De Wette, Ebrard und Rückert . . . . . 7— 8
2. Die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts. Th. Keim, K. v. Weizsäcker, Willibald Beyschlag, H. Holtzmann, Paul Lobstein, W. Schmiedel . . . . . 8—10

Viertes Kapitel 10

Ueberblick über die Auffassungen mit Zugrundelegung des Genussmoments.

Seite

Fünftes Kapitel . . . . . 11—21

Die Auffassungen mit einseitiger Herausarbeitung des Genussmoments.

1. Die Vorperiode. Fr. Strauss, Bruno Bauer, E. Renan 11—13
2. Die modernen Versuche. W. Brandt, Fr. Spitta, A. Eichhorn . . . . . 13—14
3. W. Brandt . . . . . 14—15
4. Fr. Spitta . . . . . 15—16
5. Kritik der Auffassung Spitta's . . . . . 16—18
6. A. Eichhorn . . . . . 18—19
7. Die neue „Thatsache" . . . . . 19—20
8. Die Skepsis in der Folge der einseitigen Herausarbeitung des Genussmoments 20
9. Der logische Grund der Skepsis . . . . . 20—21

Sechstes Kapitel . . . . . 21—26

Die doppelseitigen Auffassungen mit Zugrundelegung des Genussmoments und abgeleiteter Geltendmachung des Darstellungsmoments.

Ad. Harnack, Erich Haupt, Fr. Schultzen, R. A. Hoffmann.

1. Allgemeines . . . . . 21—22
2. Ad. Harnack . . . . . 22—23
3. Erich Haupt . . . . . 23—24
4. Fr. Schultzen . . . . . 24—25
5. R. A. Hoffmann . . . . . 25—26

Siebentes Kapitel . . . . . 26—31

Der gesetzmässige Zusammenhang zwischen den Einzelfragen.

1. Der Wiederholungsbefehl . . . . . 26—27
2. Das Abendmahl und die urchristliche Gemeindemahlzeit 27—30
3. Die Antinomie zwischen der historischen und der urchristlichen Feier . . . . . 30—31

Achtes Kapitel . . . . . 31—37

Die Auffassungen mit einseitiger Geltendmachung des Darstellungsmoments.

1. Das Gefechtsfeld . . . . . 31—32
2. Der Verteidigungsplan. P. W. Schmiedel . . . . . 32—34
3. Die Offensive. Adolf Jülicher . . . . . 34—36
4. Die Skepsis in den Auffassungen mit einseitiger Geltendmachung des Darstellungsmoments . . . . . 36—37

Seite

Neuntes Kapitel . . . . . 37—44

Die neue Problemstellung.

1. Das Ergebnis der Untersuchung . . . . . 37—40
2. Der neue Weg . . . . . 40—44

Zweiter Teil.

Das Abendmahlsproblem auf Grund der historischen Berichte . . . . . 45—62

Zehntes Kapitel . . . . . 45—48

Die textkritischen Fragen.

1. Cod. D. Die textkritische Hauptfrage . . . . . 45—46
2. Abweichende Lesarten 47
3. Das Ergebnis des Textkritik . . . . . 47—48

Elftes Kapitel . . . . . 48—50

Die Eigenart des Markusberichts (Mk 14 22—26).

Zwölftes Kapitel . . . . . 50—56

Der Vergleich der Berichte.

1. Das Prinzip der Gleichbildung 50
2. Der matthäische Bericht (Mt 26 26—29) . . . . . 50—51
3. Der paulinische Bericht (I Kor 11 23—26) . . . . . 51—53
4. Der lukanische Bericht (Lk 22 14—20) . . . . . 53—55
5. Der justinische Bericht (I Apol 66) . . . . . 55—56

Dreizehntes Kapitel . . . . . 56—62

Die Authentie des Markusberichts.

1. Der Beweis . . . . . 56—60
2. Die Folgerungen aus der Authentie des Markusberichts 60
3. Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis im Abendmahl 60—62

Erster Teil.

Das Abendmahlsproblem auf Grund der wissenschaftlichen Forschung des 19. Jahrhunderts.

Erstes Kapitel.

Einleitung.

1. Der Skeptizismus in der Abendmahlsforschung.

Es gibt Fragen, welche in dem Denken der Menschheit auftauchen, das volle geistige Interesse einer Epoche in Anspruch nehmen und dann wieder zurücktreten, ohne ihre Lösung gefunden zu haben und ohne dass es klar ist, wie sie ungelöst an Interesse verlieren konnten.

Jahrhunderte gehen darüber hin. Dann, durch eine Wendung in der Geschichte, wird dieselbe Frage wieder in den Vordergrund geschoben und das Spiel wiederholt sich.

Zu diesen intermittierenden Vulkanen gehört die Abendmahlsfrage. Drei Aktionsperioden sind bis jetzt zu verzeichnen. Die erste ist die längste. Sie dauert ungefähr zehn Jahrhunderte. Mit der Dauer steht die Intensität im umgekehrten Verhältnis. Wir haben keinen feuerspeienden Berg, sondern einen Krater mit langsamem Lavaausfluss. Einige Erdstösse — die fränkischen Abendmahlskontroversen — bezeichnen den Schluss der Aktionsperiode.

Die Art, wie die Frage in der Reformationszeit neu auftaucht, ist in höchstem Grade überraschend. Man sollte meinen, dass, in dem gemeinsamen Gegensatz aller reformatorischen Auffassungen zur römischen Theorie, die innerprotestantischen Gegensätze gerade in dieser Frage Aussicht hatten, bis auf weiteres latent zu bleiben. Statt dessen wird gerade die Abendmahlsfrage der Pol, nach dem sich die Gedanken orientieren. Diese zweite, dogmatische Periode, war in ihrem eigentlichen Verlauf ebenso

kurz wie heftig. Sie umfasst kaum drei Jahrzehnte. Dann wird die Abendmahlsfrage für die Dogmatik eine Frage neben andern. SCHLEIERMACHER's Glaubenslehre, die wissenschaftliche Begründung der Vermittlungsversuche, behandelt sie fast anhangsweise.

Die dritte Periode wird durch die historisch-kritische Forschung heraufgeführt. Wir stehen mitten darin, so aber, dass die Mittagszeit bereits hinter uns liegt. Schon kündigt sich nämlich die Erschöpfung an. Nachdem eine Reihe der letzterschienenen Abhandlungen die Zuversicht, das Problem durch die historische Kritik lösen zu können, nicht mehr so entschieden zur Geltung kommen liessen, wie dies früher der Fall war, greift jetzt eine ausgesprochen skeptische Stimmung Platz, deren Sprache man in dem Aufsatz EICHHORN's [1] vernehmen kann.

An diesem Skeptizismus ist etwas unbedingt Berechtigtes. Er geht nämlich von der Thatsache aus, dass durch die ganze Forschung des 19. Jahrhunderts die Lösung des Problems ferner gerückt ist als je. Die Schwierigkeiten sind gerade durch die historisch-kritische Methode in viel stärkerem Masse hervorgetreten, als man früher jemals ahnen konnte.

Unberechtigt daran ist aber die Art, der historischen gewissenhaften Kritik gegenüber vornehm zu thun und aus der Thatsache, dass sie bis jetzt in dem Problem nicht zum Ziele geführt hat, ihre Inferiorität einer excentrischen überkritischen Unkritik gegenüber zu proklamieren. Statt dessen sollte man eher nach den Gründen forschen, warum die historische Kritik die Lösung dieser Frage bisher nicht herbeiführen konnte.

2. Der Ansatzpunkt.

Das Abendmahlsproblem setzt sich aus einer Reihe von Einzelfragen zusammen, die in den verschiedenen Auffassungen verschieden beantwortet und verschieden mit einander in Zusammenhang gebracht werden. Gewöhnlich dreht sich nun die Kritik um diese Einzelfragen. Man untersucht, ob die Fassung der Einsetzungsworte haltbar ist, ob die Exegese der Gleichnisse richtig ist, wie die betreffende Abhandlung sich zur chronologischen Frage stellt, auf welche Art sie den behaupteten oder

[1] „Das Abendmahl im Neuen Testament" von ALBERT EICHHORN, (Leipzig 1898), Hefte zur „Christlichen Welt" No. 36.

verneinten Zusammenhang zwischen Abendmahl und Passah begründet und dergleichen.

Der folgenden Untersuchung kommt es mehr auf die Gesamtauffassung an und auf den Zusammenhang, in welchem die Einzelfragen unter einander stehen. Wächst eine Abendmahlsanschauung aus einer Reihe von selbständigen Entscheidungen über die schwebenden Einzelfragen heraus, oder sind nicht diese Einzelfragen durch einen inneren verborgenen Mechanismus so mit einander verbunden, dass mit der einen zugleich über die andern entschieden wird? Welches sind die Gesetze, nach denen sich die Einzelfragen im Abendmahlsproblem gegenseitig bedingen? Das ist die Frage, welche uns beschäftigt. Nur sie kann uns darüber Aufschluss geben, warum die historisch-kritische Methode nicht zum Ziele führen konnte.

3. Die Einzelfragen.

Liegt die Bedeutung der Gleichnisse darin, dass Jesus das Brot bricht und den Wein im Kelch herumreicht? Oder beruht sie darin, dass die Jünger dieses Brot essen und diesen Wein trinken?

Hat er die Worte über Brot und Wein als Gleichnisse gemeint, oder will er damit andeuten, dass die Jünger seinen Leib und sein Blut durch den Genuss sich irgendwie aneignen?

Fand das Mahl im Zusammenhang mit dem Passahmahl statt, sodass für die Worte Jesu und ihr Verständnis Passahgedanken vorausgesetzt werden dürfen?

Erlaubt es die Chronologie der Evangelien, Jesum noch am Passahabend im Kreise seiner Jünger zu sehen?

Hat er den Jüngern befohlen, die Feier zu wiederholen?

Was hat er ihnen zu wiederholen geboten?

Ist es möglich, dass der „Stifter“ ihnen zumutet, seine eigenen Worte zu wiederholen, die nur in seinem Munde und in jenem historischen Momente einen Sinn haben?

Angenommen, der Wiederholungsbefehl ist nicht historisch, wie kommen denn die Jünger dazu, die Feier dennoch zu wiederholen?

Wie ist es möglich, dass im Urchristentum Paulus die Wiederholung als auf den Herrn zurückgehend in die Darstellung der historischen Feier einträgt?

Wie erklärt sich das Fehlen des historischen Berichts im vierten Evangelium, da doch Kap. 6 die Feier voraussetzt?

Steht es im allgemeinen nicht so, dass mit der Annahme des Wiederholungsbefehls das psychologische Verständnis der historischen Feier unmöglich wird, während unter Voraussetzung seines Fehlens die Wiederholung in der ersten Gemeinde ganz unbegreiflich ist?

Hat sich das Abendmahl an ein Passahmahl angeschlossen, wie ist dann, mit oder ohne Wiederholungsbefehl, die tägliche Feier in der urchristlichen Zeit begreiflich?

Waren Agape und Herrenmahl getrennt, standen sie in irgend einem Zusammenhang, oder waren sie identisch?

Wie verlief überhaupt die Herrenmahlsfeier im Urchristentum? Wie sind die Angaben der Didache mit den paulinischen Schilderungen und Forderungen in I Kor 11 zu vereinigen?

In welchem Verhältnis stehen die Kunde und die Auffassung der historischen Feier, welche die Didache und Paulus voraussetzen, zu dem Bilde der historischen Feier in den Synoptikern?

Wie erklärt sich das gänzliche Zurücktreten des Leidensgedankens und der Situation der historischen Feier in der Didache?

Welche Bedeutung kam dem eschatologischen Moment in der urchristlichen Abendmahlsfeier zu?

In welchem Zusammenhang steht das eschatologische Schlusswort Jesu von dem Neutrinken im Reich des Vaters mit dem Verlauf der historischen Feier?

Wie lassen sich die Abweichungen der synoptischen Berichte erklären?

Die paulinische Darstellung ist die chronologisch älteste; der Lukastext nach Cod. D der kürzeste; der Markustext steht im Zusammenhang mit der einfachsten und glaubwürdigsten evangelischen Geschichtsdarstellung, und der justinische Bericht ist möglicherweise unabhängig von unseren Evangelien. Welchem der vier grundverschiedenen Texte gebührt der Vorzug?

In welche Verbindung stellte das Urchristentum die Teilnahme am Herrenmahl mit der Vorstellung von der Erlösung?

Wir nehmen an, die Reproduktion der Herrenworte bei der urchristlichen Feier ist eine freie gewesen; die Bedeutung dieser Worte konnte aber nur eine einzige sein. Wie ist es erklärlich, dass wir aus der ganzen urchristlichen Zeit, ja eigentlich bis ins beginnende Mittelalter hinein keine Kunde von Auseinandersetzungen über den Sinn dieser Worte haben? Die Einsicht,

dass die Vorstellungen im Urchristentum noch einen gewissen Grad der Flüssigkeit aufweisen, reicht zur Erklärung der obigen Thatsache nicht aus.

4. Die vier Typen der Abendmahlsauffassungen.

Bei der Darstellung der wissenschaftlichen Abendmahlsdebatte unterscheiden wir zunächst zwei Hauptströmungen. Wir teilen die Abhandlungen danach ein, ob sie für ihre Auffassung das Darstellungs- oder das Genussmoment zu Grunde legen. Unter dem Darstellungsmoment verstehen wir das Handeln und Reden Jesu während der historischen Feier; unter dem Genussmoment die Bedeutung des Essens und Trinkens der Teilnehmer, wie sie sich aus dem Wesen der Feier ergeben soll. Neben den Darstellungen, die eines dieser beiden Momente mit Ausserachtlassung des andern einseitig herausarbeiten, gibt es noch andere, doppelseitige, die eines der Momente zu Grunde legen, dabei aber dem zweiten nebensächliche Geltung zugestehen. Wir haben also im ganzen vier Haupttypen, zwischen denen die mannigfachsten Vermittlungen möglich sind.

1. Auffassungen mit einseitiger Herausarbeitung des Darstellungsmoments.
2. Doppelseitige Auffassungen mit Zugrundelegung des Darstellungsmoments und abgeleiteter Geltendmachung des Genussmoments.
3. Auffassungen mit einseitiger Herausarbeitung des Genussmoments.
4. Doppelseitige Auffassungen mit Zugrundelegung des Genussmoments und abgeleiteter Geltendmachung des Darstellungsmoments.

Im folgenden werden diese Auffassungen dargestellt in der Ordnung, wie sie geschichtlich in die Erscheinung getreten sind.

Zweites Kapitel.

Das Vorspiel. Zwingli und Calvin.

Das Verdienst, das Abendmahlsproblem zuerst wissenschaftlich behandelt zu haben, gebührt Zwingli. Die Bedeutung der historischen Feier beruht nach ihm auf dem symbolischen Handeln Jesu. Durch das Brechen des Brotes und das Darbieten

des Weines kündigt der Herr seinen Tod an. Er verordnet die Wiederholung der Feier, damit die Christen bei dem gebrochenen Brot und dem vergossenen Wein seines Todes gedenken.

Die Schwäche dieser Auffassung liegt darin, dass Zwingli den Hauptnachdruck allein auf das Handeln Jesu legt. Er kann die historische Feier erklären, — aber nicht die Wiederholung, bei welcher notwendig der Nachdruck nicht auf dem Handeln Jesu, sondern auf dem der Teilnehmer, dem Genuss des Brotes und des Weines, ruht. Es gelingt nicht begreiflich zu machen, warum die Jünger die Gleichniselemente genossen und noch viel weniger, warum auch spätere Geschlechter bei der Wiederholung noch essen und trinken und nicht bloss anschauen, um sich an dem erzählten und dargestellten Abendmahlshandeln Jesu zu erbauen. Dass Zwingli's Lehre dogmatisch nicht befriedigen konnte, lag in letzter Linie an der Einseitigkeit seiner wissenschaftlichen Exegese.

So musste seine Auffassung auch wissenschaftlich durch diejenige verdrängt werden, welche dem Genuss der Teilnehmer einen Platz neben dem darstellenden Abendmahlshandeln Jesu anweisen konnte. Dies leistete die Abendmahlslehre Calvin's.

Bei ihm liegt die Symbolik zu gleichen Teilen in dem begründet, was Jesus mit den Elementen vornimmt (Brechen des Brotes und Ausgiessen des Weines), und in dem, was die Teilnehmer mit den Elementen beginnen (Essen des Brotes und Trinken des Weines). In dieser Betonung der Darbietung und der Aneignung als der beiden Grundmomente des Abendmahls beruht die wissenschaftliche Stärke der calvinischen Abendmahlslehre. Die historische Feier kann er weniger gut erklären, als es Zwingli gethan; dafür ist es ihm aber möglich, ihre Wiederholung als notwendig darzuthun, indem die Wertung des Genusses, nicht allein der Befehl Jesu, den Zusammenhang zwischen der historischen und der wiederholten Feier aufrecht erhält.

Es waren also nicht nur dogmatische, sondern auch wissenschaftliche Interessen, welche den Sieg der calvinischen Abendmahlsauffassung über die zwinglische bedingten. Die zum Teil auf wissenschaftlicher Grundlage beruhende Auseinandersetzung zwischen diesen beiden Ansichten bildete ein kurzes Vorspiel zu der grossen historischen Abendmahlsdebatte im 19. Jahrhundert.

Da die doppelseitige Auffassung durch den Sieg Calvin's über Zwingli allgemein verbreitet war, setzte die historische Forschung die Doppelseitigkeit voraus. Sie betonte hauptsächlich das Darstellungsmoment, weil die exegetische Anschaulichkeit dafür sprach. So wurden zunächst die doppelseitigen Auffassungen mit Zugrundelegung des Darstellungsmoments wissenschaftlich ausgeprägt.

Drittes Kapitel.

Die doppelseitigen Auffassungen mit Zugrundelegung des Darstellungsmoments und abgeleiteter Geltendmachung des Genussmoments.

1. Die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts. De Wette, Ebrard und Rückert.

De Wette vertritt die doppelseitige Auffassung in seinen Kommentaren[1]. Das Brechen und das Essen des Brotes, das Ausgiessen und das Trinken des Weins bedingen zusammen die Bedeutung der Elemente bei der Feier. Der Hauptnachdruck liegt aber auf dem Brechen, dem darstellenden Moment. Die Betonung des Genussmoments ist mehr nebensächlicher Art.

Von August Ebrard[2] wird auf den Genuss der gleiche Wert gelegt wie auf das Brechen und Ausgiessen. Beide Momente gehören zusammen und bedingen sich gegenseitig. Jesus reicht das gebrochene Brot zum Essen und den ausgegossenen Wein zum Trinken dar[3].

Bei Ebrard ist die energische Betonung des Genussmoments durch seinen Zusammenhang mit der reformiert-calvinischen Auffassung begreiflich. Aus rein wissenschaftlichen Gründen findet sich das stärkere Herausarbeiten desselben Moments bei Immanuel Rückert[4]. Seine klassische Schrift fasst den ganzen Ertrag der wissenschaftlichen Diskussion der Abendmahlsfrage in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zusammen. Die Handlung

---

[1] Vgl. De Wette's Commentar zu Matthäus (1836) und zu Johannes (1837).

[2] „Das Dogma vom heiligen Abendmahl und seine Geschichte" von Dr. August Ebrard. 2 Bde., 1845.

[3] Vgl. Bd. I S. 79—120.

[4] „Das Abendmahl, sein Wesen und seine Geschichte in der alten Kirche" von Dr. Leopold Immanuel Rückert, Professor in Jena, 1856.

Jesu und der Genuss von seiten der Teilnehmer werden in gleicher Weise betont. In jedem dieser beiden Momente liegt eine besondere Symbolik. Jesus bricht das Brot und gibt es zum Essen, er giesst den Wein ein und bietet ihn zum Trinken dar[1].

2. Die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts. Th. Keim, K. v. Weizsäcker, W. Beyschlag, H. Holtzmann, P. Lobstein, W. Schmiedel.

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts lässt sich eine breite und ruhige Strömung verfolgen, welche beide Momente mit sich führt, jedoch so, dass das Darstellungsmoment die Grundströmung, das Genussmoment die Oberströmung bildet. Folgende Aussprüche geben die Richtung des Stromes an.

Th. Keim. Geschichte Jesu von Nazara. 1872 Bd. III S. 232 bis 290 (Das Nachtmahl Jesu).

„Man hat den Eindruck, dass es sich für Jesus doch um etwas mehr handelte, als nur um ein sprechendes Sinnbild seines irgendwie zum Heil der Jünger zu brechenden und zu tötenden Leibes vor den Gästen aufzustellen, man hat den Eindruck einer Gabe; diese Gabe liegt erstlich darin, dass er in nachdrücklicher, in endgültiger Weise als den Zweck seines bevorstehenden Todes das Heil der Jünger nennt, sodann, dass er im Zusammenhang damit die Sinnbilder dieses Heils den Erben dieses Heils nicht nur zum Anschauen, sondern geradezu zum Nehmen und Geniessen übergibt, das Besitztum des Heilstodes und seine Früchte in ihre Hände deponiert.“ S. 272.

Karl v. Weizsäcker. Apostolisches Zeitalter. 1886 S. 596 bis 602.

Weizsäcker vertritt eine interessante Differenzierung in der Symbolik der beiden Akte. Das Brot ist das Sinnbild der Gegenwart Christi in der Gemeinde, der Wein aber das Sinnbild seines Todes, durch welchen er das neue Passahopfer geworden ist. S. 598.

W. Beyschlag. Das Leben Jesu. 1893 Bd. II S. 434—442.

„Der Sinn der Abendmahlsstiftung ist vollkommen klar: Sein Leib, der für uns gebrochen, sein Blut, das für uns vergossen wird, ist sein Leben, das er für uns in den Tod gibt, —

[1] Vgl. Bd. I S. 61—131.

für uns dahingibt, damit es in uns wirksam werde; damit es, vom inwendigen Menschen angeeignet, wie der äussere Mensch Speise und Trank in sich aufnimmt, ihm Speise und Trank ewigen Lebens werde, und so die in Ihm gekommene Erlösung, den in Ihm gekommenen neuen Bund der Gottgemeinschaft in uns vollziehe.“ S. 439.

H. Holtzmann. Biblische Theologie. 1897 Bd. I S. 296—304.

„Geschichtliche Voraussetzung und übereinstimmendes Resultat der letzten Forschungen ist, dass Jesus seinen Jüngern Brot und Wein zum Genusse dargereicht und dabei mit Beziehung auf das gebrochene Brot von seinem Leib, mit Beziehung auf den ausgegossenen Wein von seinem Blut gesprochen, letzteres insonderheit zugleich als Bundesblut bezeichnet hat.“ S. 296.

Paul Lobstein. La doctrine de la sainte cène. Lausanne 1899.

„Ceci est mon corps“, dit Jésus en rompant le pain qu'il distribue à ses disciples; „cette coupe est la nouvelle alliance dans mon sang versé pour vous“, leur dit-il en faisant circuler la coupe. S. 46. Le pain que Jésus rompt pour les disciples et qu'il leur distribue, ils doivent s'en nourrir: „De même que je vous convie à manger de ce pain, ainsi vous êtes appelés à vous assimiler le fruit de ma mort, les effets salutaires de ce don de moi-même, de ce corps brisé et livré pour vous.“ S. 47.

Wilhelm Schmiedel. Die neuesten Ansichten über den Ursprung des Abendmahls. Protestantische Monatshefte, III. Jahrgang Heft 4 1899.

„Das Bedeutsame ist in erster Linie im Brechen des Brotes und Ausgiessen des Weines aus dem Krug in den Becher zu sehen. Die Austeilung dieser Speisen zum Genuss schliesst sich als etwas zweites an. Um der Hauptsache willen wäre es nicht nötig gewesen: aber da man einmal beim Mahle sass, war es naturgemäss.“ S. 147.

Die gemeinsamen Grundzüge dieser Darstellungen sind also folgende: Brot und Wein sind Leib und Blut Christi, weil er an ihnen seinen Tod und dessen Heilswert versinnbildlicht hat. Dabei fordert er die Jünger zum Genuss auf; das soll bedeuten, dass ihnen die Wohlthaten seines Leidens zu gute kommen, wenn sie verstehen, sich dieselben anzueignen. Die Wiederholung ist erfolgt zum Teil, weil der religiöse Wert dieser Handlung von

den Teilnehmern eingesehen wurde, zum Teil, weil Jesus durch einen Befehl oder eine Andeutung dazu aufforderte. Auf den Zusammenhang mit dem Passah wird Wert gelegt, ohne dass er jedoch für die Auffassung als absolut notwendig erklärt würde. Ueberhaupt haben diese Darstellungen etwas Schwankendes. Sie vereinigen die mannigfachsten Gesichtspunkte mit einander, sodass es fast unmöglich ist, sie in kurzen Sätzen präcis wiederzugeben.

Deshalb ist es auch nicht ratsam von ihnen auszugehen, um die Gesetze des Zusammenhangs zwischen den Einzelfragen aufzustellen. Die Krisis in diesem Zustand wurde erst durch die Auffassungen mit Zugrundelegung des Genussmoments heraufgeführt.

Viertes Kapitel.

Ueberblick über die Auffassungen mit Zugrundelegung des Genussmoments.

Greift man aus der Geschichte der wissenschaftlichen Abendmahlsuntersuchung die Werke heraus, welche in allgemeiner Weise das Genussmoment zu Grunde legen, so fügen sich folgende Namen in bunter, zusammenhangsloser Reihe aneinander: David Fr. Strauss, Bruno Bauer, E. Renan, Adolf Harnack, Fr. Spitta, W. Brandt, Erich Haupt, Friedrich Schultzen, Rich. Ad. Hoffmann und Albert Eichhorn. In dieser Reihe haben wir keine natürliche Kontinuität, wie in der vorher betrachteten. Bei näherem Zusehen ergeben sich zwei Epochen. Die erste fällt in die Mitte des Jahrhunderts (Fr. Strauss, Bruno Bauer, E. Renan). Die zweite beginnt am Anfang der neunziger Jahre (Harnack und Spitta) und kommt noch vor Ablauf des Jahrzehnts zu ihrem naturgemässen Abschluss (A. Eichhorn).

Strauss, Bruno Bauer, E. Renan, W. Brandt, Spitta und Eichhorn bieten Auffassungen mit einseitiger Herausarbeitung des Genussmoments. Adolf Harnack, Erich Haupt, Friedrich Schultzen und R. A. Hoffmann vertreten die doppelseitigen Darstellungen mit Zugrundelegung des Genussmoments und abgeleiteter Geltendmachung des Darstellungsmoments.

Fünftes Kapitel.

Die Auffassungen mit einseitiger Herausarbeitung des Genussmoments.

1. Die Vorperiode. Fr. Strauss, Bruno Bauer, E. Renan.

Für die Auffassungen mit einseitiger Herausarbeitung des Genussmoments gibt es zwei Perioden. Die erste liegt gegen die Mitte des 19. Jahrhunderts zu, die zweite gegen das Ende. Friedrich Strauss bezeichnet die erste, Friedrich Spitta die zweite.

Strauss[1] führt aus, dass die Uebersetzung „dies bedeutet", wenn sie sich auf das, was Jesus mit den Elementen thut, beziehen soll, bei weitem nicht ausreicht, ja gar nicht im Sinne der Verfasser der Evangelien gelegen haben kann. „Den Schreibern unserer Evangelien war das Brot im Abendmahl der Leib Christi . . . hätte man geschlossen, dass das Brot den Leib bloss bedeute, so würden sie sich dadurch nicht befriedigt haben" (S. 436 ff.). Es ist kritisch nicht zulässig, dass Jesus seinen gewaltsamen Tod mit Bestimmtheit vor sich gesehen habe. Daher kann sich für ihn die Symbolik bei der letzten Mahlzeit mit den Jüngern gar nicht auf seinen Tod beziehen. Ebenso ist der Wiederholungsbefehl für unhistorisch zu halten; dafür spricht das Schweigen der beiden ersten Evangelien und die Erwägung, dass überhaupt eine Gedächtnisfeier natürlicher aus dem Bedürfnis der Zurückbleibenden, als aus dem Plan des Scheidenden hervorgeht. Ein Passahmahl war diese letzte Mahlzeit mit den Jüngern auch nicht. Das eigentlich Historische an der ganzen Ueberlieferung ist das eschatologische Schlusswort beim Becher: ich werde davon nicht mehr trinken, bis ich ihn neu trinken werde mit euch in meines Vaters Reich. In Jesu Gedanken bezieht es sich auf den nächsten Passahwein, nicht allgemein auf das Essen und Trinken. Von Mahlzeiten im messianischen Reich sprach er, gemäss den Vorstellungen seiner Zeit, öfters, und so mag er erwartet haben, das in demselben namentlich das Passahmahl mit besonderer Feierlichkeit werde begangen werden. Wenn er nun versichert, dieses Mahl nicht mehr in diesem, sondern erst in jenem Aeon zu geniessen, so muss, nach seiner Erwartung, bis zur Feier des

[1] David Fr. Strauss, Das Leben Jesu. 1. Ausgabe, Tübingen 1836. Bd. I, S. 396—442: Das Abendmahl.

Passah das messianische Reich eintreten. Es ist dabei nicht nötig, dass Jesus das Erscheinen des Reiches an seinen Tod geknüpft dachte. Die ganze urchristliche Abendmahlsauffassung erklärt sich daraus, dass statt des messianischen Reiches und seiner Passahfeier — der Tod Jesu eintrat.

Die Gemeinde feierte das Passah. Es war natürlich, dass sich der Versuch darbieten musste, demselben durch die Beziehung auf den Tod und das letzte Mahl Jesu (welches kein Passahmahl gewesen) eine christliche Deutung zu geben. So erklärt sich das Eindringen des Leidensgedankens und der Leidensweissagung in die historischen Abendmahlsberichte. Die Elemente erhielten eine Beziehung auf den Leib und auf das Blut Christi; dabei wurde das Wort Jesu, den Genuss des Passahweines betreffend, allgemein auf das Essen und das Trinken bezogen und mit Brot und Wein als seinem Leib und Blut in Verbindung gebracht. So entstand die Vorstellung von dem Wiederholungsbefehl. Die Neigung, das Gedächtnismahl vom Passah loszulösen und öfters zu begehen, erklärt das Aufkommen eines derartigen Wortes.

Diese geniale Auffassung von Fr. Strauss enthält bereits alle Faktoren, welche die späteren, das Genussmoment einseitig betonenden Abendmahlsdarstellungen kennzeichnen. Vor allem kommen hier in Betracht die Loslösung der historischen Feier vom Passahmahl, das Ausscheiden der Leidensanspielungen aus den Worten Jesu, die Erklärung der Wiederholung der Feier ohne Annahme des Wiederholungsbefehles und die Notwendigkeit, alle als unhistorisch erkannten Züge in den neutestamentlichen Abendmahlsdarstellungen (Anschluss an das Passahfest, Beziehung auf den Tod Christi und Wiederholungsbefehl) aus der Entwicklung der urchristlichen Feier in einem Zeitraum von nicht einmal zwei Jahrzehnten zu erklären.

Will man diese Rückbildung nicht durch eine gewagte Geschichtskonstruktion erweisen, so bleibt nur wissenschaftliche Skepsis in irgend einer Form übrig. Diesen Weg hat Bruno Bauer[1] betreten. Er setzt voraus, dass die Berichte besagen wollen: der Herr reichte seinen Jüngern seinen Leib und sein Blut zum Genuss dar. Der Wiederholungsbefehl ist eine

[1] Bruno Bauer, Kritik der evangelischen Geschichte, 1842. Kritik der Evangelien, 1850, Bd. III S. 191—213.

Zuthat aus späterer Zeit mit abschwächender Tendenz. Man fühlte, dass man für die historische Feier den Genuss so nicht aufrecht erhalten könne. Darum hob man die Beziehung auf die Zukunft, die der Formel an sich zu Grunde liegt, hervor. Jesus kann seinen Jüngern nicht sein Fleisch und Blut dargereicht haben[1], damit sie es assen; also ist der Bericht des Markus Phantasie, und alle andern Berichte sind Nachbildungen dieser Erfindung.

Wie sehr gerade die Vollziehung des Genusses Voraussetzung der Bauer'schen Auffassung ist, zeigt sich darin, dass er dem Matthäus vorwirft, er habe das bei Markus konstatierte Faktum des Trinkens von seiten der Jünger eigenmächtig in einen Befehl Jesu umgesetzt, was schon eine Milderung bedeute. Das eschatologische Schlusswort lässt er unbeachtet und schneidet sich so den Weg ab, der Strauss aus den Schwierigkeiten, welche die einseitige Betonung des Genussmomentes nach sich zieht, herausführte.

Nach E. Renan[2] hat Jesus am letzten Abend die gewöhnliche gemeinsame Mahlzeit mit dem Brotbrechen im Kreise seiner Jünger gefeiert. „Dans ce repas, ainsi que dans beaucoup d'autres, Jésus pratique son rite mystérieux de la fraction du pain." Das eschatologische Schlusswort ist für Renan zweifelhaft und ohne Bedeutung. Die synoptischen Abendmahlsberichte erklären sich nur aus der Entwicklung der späteren Anschauungen, für welche das letzte Mahl ein Passahmahl war; dadurch drangen der Leidensgedanke, die Beziehung der Elemente auf den Leib Jesu und die Anordnung der Wiederholung in die Darstellung des letzten Mahles ein.

2. Die modernen Versuche. W. Brandt, Fr. Spitta, A. Eichhorn.

Vergleiche zum folgenden den verhängnisvollen Vortrag von E. Grafe (Die neuesten Forschungen über die ursprüngliche Abendmahlsfeier. Zeitschrift für Theologie und Kirche 1895) und die klare Zusammenfassung von Rud. Schäfer (Das Herrenmahl nach Ursprung und Bedeutung 1897).

Erst das letzte Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts bietet eine Abhandlung, in der die bei Strauss, Bauer und Renan angedeu-

[1] Kritik der evangelischen Geschichte, Bd. III S. 241: „Ein Mensch, der leiblich und individuell dasitzt, kann nicht auf den Gedanken kommen andern seinen Leib und sein Blut zum Genuss anzubieten."

[2] E. Renan, La vie de Jésus 1863, S. 385ff.

teten Gedanken sich in voller Schärfe und Konsequenz zu einem einheitlichen Bilde entwickeln. Es ist die epochemachende Arbeit Spitta's. Die Werke von Ad. Harnack und W. Brandt gehen ihr zeitlich in der Hervorhebung des ausschliesslichen Mahlzeitscharakters der historischen Feier voraus. Da jedoch Harnack schon mehr zu den doppelseitigen Darstellungen mit Zugrundelegung des Genussmoments überleitet, ist es rätlich, ihn erst dort zu behandeln. Zudem hat er in der 3. Auflage seiner Dogmengeschichte (Bd. I S. 64) zu dem Lösungsversuch Spitta's Stellung genommen und seine eigene Ansicht daraufhin neu formuliert.

3. W. Brandt.

Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums. Leipzig 1893 S. 283 ff.

Die Hauptbedeutung der historischen Feier liegt in dem gemeinschaftlichen Genuss. Durch das Gleichnis beim Abendmahl hat Jesus die gemeinsamen Mahlzeiten zum Symbol der Gemeinschaft gemacht. In der Bedeutung dieses Symbols ist der Grund der Wiederholung zu sehen. Eine Anspielung auf den Tod ist, wenn sie sich in dem Wort, welches das Brotbrechen begleitete, findet, für das Wesen der Feier bedeutungslos.

Die Aufnahme des Leidensgedankens und die Eintragung des Wiederholungsbefehls in unsere Berichte gehen auf eine Verschiebung in der urchristlichen Feier zurück. Diese ist dadurch bedingt, dass nach dem Jahre 70 wegen des Fehlens des Lammes Brot und Becher die vornehmsten Ingredienzen des jüdischen Passahmahls bildeten; dadurch wurde eine Gleichgestaltung desselben mit der urchristlichen Herrenmahlsfeier angebahnt. So erklärt es sich, dass die letztere durch das erstere im äusserlichen Verlauf und im Gedankengehalt beeinflusst wurde.

In dieser ansprechenden Skizze finden wir die schon bei Strauss bemerkten Eigentümlichkeiten der das Genussmoment ausschliesslich betonenden Auffassungen wieder. Der Wiederholungsbefehl fehlt, und es kommt darauf an, den Leidenshinweis in unseren Berichten auf die Einwirkung späterer Gemeindevorstellungen zurückzuführen. Ob der von dem Verfasser angezeigte Weg wirklich zum Ziele führt, ist fraglich. Sicher ist, dass er eine grosse Schwierigkeit nicht berücksichtigt hat. Wie konnten die Jünger die Worte des Meisters in dem oben gebotenen Sinn

verstehen? Wie konnten sie überhaupt begreifen, dass er bei der Darreichung von Brot und Wein sie aufforderte, seinen Leib und sein Blut zu geniessen?

Es ist das unschätzbare Verdienst Spitta's, diese Frage in den Vordergrund geschoben zu haben.

4. Fr. Spitta.

Die urchristlichen Traditionen über Ursprung und Sinn des Abendmahls (zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums). 1893 S. 207 bis 337.

Der Sinn der Worte Jesu liegt einzig und allein in der Aufforderung zum Genuss. Das Genossene ist nach seinen Worten sein Leib und sein Blut, gerade dadurch, dass es genossen wird! Das Brechen und Ausgiessen als die darstellende Handlung, welche den Elementen eine veranschaulichende Beziehung auf seinen Tod geben soll, lag seinen Gedanken fern. Die historische Feier war eine Mahlzeit, bei welcher nach dem gemeinsamen Inhalt aller Berichte die Jünger auf seine Aufforderung hin die dargereichte Speise als seinen Leib essen und den eingegossenen Wein als sein Blut trinken sollten und dies auch thaten.

Strauss und Bruno Bauer hatten denselben Thatbestand als von den Quellen geboten konstatiert, wurden aber von hier aus gezwungen, die historische Thatsächlichkeit des geschilderten Vorganges in Frage zu stellen und das Zustandekommen der Berichte sei es aus der Geschichte des Urchristentums (Strauss), sei es aus der Geschichte der Entstehung der christlichen Ueberlieferung überhaupt (Bruno Bauer) zu erklären. Dass die Jünger auf die Aufforderung Jesu hin damals seinen Leib und sein Blut genossen haben sollen, ist für sie eine unvollziehbare Vorstellung.

Spitta kann den Vorgang als historisch aufrecht erhalten durch Zuhülfenahme eschatologischer Gedankengänge. Anknüpfend an die Vorstellung des messianischen Bundes, hat Jesus, wie die übereinstimmenden Züge aller Berichte zeigen, bei den „Einsetzungsworten" an das Essen und Trinken beim messianischen Mahl gedacht. In der prophetischen und in der apokalyptischen, in der Sapientia- und in der rabbinischen Litteratur stellt sich die Vollendung des Reiches in dem messianischen Mahl dar, wobei die genossene Speise der Messias selbst ist!

Auf Grund dieser Vorstellung konnte Jesus voraussetzen, dass die Jünger ihn verstehen würden, wenn er sie aufforderte, beim Essen ihn selbst zu geniessen. Was er ihnen bietet, ist eine Vorwegnahme des grossen messianischen Mahles der Endzeit. In diesem Gedanken konnten sie den Leib des Messias essen und ihn in seinem Blut, dem Saft der Trauben, trinken.

Das letzte Mahl war kein Passahmahl, der Leidensgedanke kam für die Symbolik der Elemente nicht in Betracht, und der Wiederholungsbefehl ist unhistorisch. Diese Anschauungen sind späterer Art und nur dadurch verständlich, dass infolge des inzwischen eingetretenen Todes Jesu die Auffassung seiner Worte bei der letzten Mahlzeit sich notwendig ändern musste. Die Feier wurde in Analogie zu dem Passahmahl gesetzt, weil jetzt die Deutung der Worte vom Leib und Blut auf seine Leiden unabweislich war. Damit drang die Vorstellung einer Stiftung notwendig mit ein.

Bei Paulus halten sich die ursprüngliche und die auf das Leiden bezogene Auffassung noch das Gleichgewicht. I Kor 10 1ff. und I Kor 10 14ff. kennen den Leidensgedanken noch nicht und betonen das Genussmoment. I Kor 11 23ff. tritt das neue Moment in Sicht, welches Paulus bei der Bekämpfung der korinthischen Agapenskandale in die Feier einträgt: die Feier hat es mit dem Tode Jesu zu thun.

Das Neue ist also bei Spitta die Heranziehung eigentümlich eschatologischer Gedankengänge, durch welche er eine Feier als historisch aufrecht erhält, bei der der Meister den zu Tische Liegenden Brot und Wein reichte mit der Aufforderung, seinen Leib zu essen und sein Blut zu trinken. In dem Wesen dieser Feier lag es begründet, dass sie ohne ausgesprochenen Wiederholungsbefehl Aufnahme in der ersten Gemeinde fand. Von hier aus scheint es dann nicht unmöglich, in der nun folgenden Entwicklung das Eintreten der Faktoren begreiflich zu machen, welche die neuen Züge in der Auffassung und Wertung der Feier bedingten.

5. Kritik der Auffassung Spitta's.

Die grosse Bedeutung der Untersuchung Spitta's beruht darin, dass er die Abendmahlsfrage nach einem einheitlichen Gesichtspunkt aufgefasst und zu lösen unternommen hat. Alle Einzelfragen stehen bei ihm in einer gegenseitigen, engen Wechsel-

verbindung. Seine Abhandlung bildet eine geschlossene Kette, bei der jedes Glied nur im Zusammenhang mit den andern in Betracht kommt. Darin besteht der grosse Fortschritt in seiner Untersuchung den früheren gegenüber. Die textkritischen und die exegetischen Erörterungen sind bei ihm sowohl Grundlage als auch Folge der Gesamtauffassung.

Man hat seine Auffassung eine eschatologische genannt, weil er, wie Fr. Strauss, den Gedanken der Mahlzeit im messianischen Reich zu Hülfe nimmt, um die historische Feier verständlich zu machen. Strauss ging dabei vom synoptisch-eschatologischen Schlusswort aus, in welchem Jesus die Jünger auf das grosse Mahl der Endzeit verweist, wo er wieder mit ihnen vereint sein wird. Der eschatologische Charakter der Spitta'schen Auffassung aber beruht nicht auf dem synoptischen Wort, sondern auf einer eschatologichen Vorstellung vom Endmahl, welche aus den Apokryphen und der Weisheitslitteratur zusammengetragen ist. Dabei ergeben sich eine Reihe schwerer Widersprüche mit dem synoptisch-eschatologischen Schlusswort.

Nach Spitta bietet sich der Messias beim Mahle der Endzeit den Seinen zur Speise und zum Trank an. Nach den Synoptikern weist Jesus auf das Endmahl hin, wo er mit ihnen vom Gewächs des Weinstocks geniesst. Bei Spitta will er also Speise und Trank, bei den Synoptikern mitgeniessender Tischgenosse sein!

Bei Spitta wird der eschatologische Hinweis sowohl für die Speise als für den Trank vorausgesetzt. Historisch ist aber das eschatologische Schlusswort nur beim Becher!

Spitta's Eschatologie bezieht sich auf die Aufforderung zum Genuss des Leibes und Blutes. Das synoptisch-eschatologische Wort steht damit in keinem Zusammenhang, sondern folgt erst auf den Genuss.

Spitta's Auffassung ist also ganz unabhängig vom synoptisch-eschatologischen Schlusswort. Es figuriert auch nicht in seiner kürzesten Form der Einsetzungsworte, sondern diese lauten einfach:

„Nehmet, esset, das ist mein Leib."

„Trinket alle daraus. Das ist das Blut meines Bundes, das für viele vergossen wird."

Diese Worte konstituieren die Feier, denn „in der Gemeinde wurde immer daran gedacht, wie er damals darauf hin-

gewiesen, er sei jetzt und in alle Ewigkeit die rechte Speise und Erquickung ihrer Seele" (S. 289). So wird das synoptisch-eschatologische Schlusswort zum wehmütigen Abschiedswort, welches von dem Jubelklang der eschatologisch siegesgewissen Stimmung zum Todesgang überleitet.

Christus die rechte Seelenspeise: dieser Gedanke ist modern. Die Eschatologie Spitta's zielt dahin, diesen Gedanken durch eine Zusammenstellung von alttestamentlichen und apokryphischen Sprüchen in künstlich-antikem Licht spielen zu lassen, damit er die Aufforderung Jesu zum Genuss seines Leibes und Blutes für die historische Situation erkläre. Verzichtet man auf dieses künstliche Licht, dann bleibt nur das skeptische Dunkel. Das ist bei Eichhorn der Fall.

6. A. Eichhorn.

Das Abendmahl im Neuen Testament. Hefte zur christlichen Welt No. 36. 1898.

„Wenn wir unseren Berichten trauen dürfen", hat Jesus das erste Abendmahl mit seinen Jüngern so gehalten, dass er ihnen Brot und Wein ausgeteilt und sie seinen Leib und sein Blut gegessen und getrunken haben. Aller Nachdruck fällt auf den Genuss. Eine auf Jesu Handeln sich gründende Symbolik kann bei der Betonung des Genusses nicht bestehen. Man darf nicht sagen, dass das Brechen des Brotes auf das Zerbrechen des Leibes und das Trinken des Weins auf das Vergiessen des Bluts hindeutet. Die Handlung, die in Wirklichkeit vorgenommen wird, ist einfach das Essen und Trinken.

Ist dies nun der durch die Quellen gebotene Sachverhalt, so gibt es vorläufig keine Möglichkeit, die historische Feier und das Aufkommen ihrer Wiederholung zu verstehen. Was auch Jesus gesagt und gethan haben mag an jenem Abend, das Kultmahl der Gemeinde mit dem sakramentalen Essen und Trinken des Leibes und Blutes Christi, wie es in der ältesten Christenheit ziemlich von Anfang an sich ausgebildet hat, ist von da aus nicht zu verstehen. So wird Eichhorn, weil er bei der eingestandenen Bedeutung des Genussmomentes von der Heranziehung eschatologischer oder moderner Anschauungen absieht, notwendig zur Skepsis gedrängt.

Sie besteht in dem ausgesprochenen Verzicht, auf Grund der vorhandenen Berichte die historische und die wiederholte Feier

in ihrem Zusammenhang zu begreifen, wenn nicht eine neue, von unseren Berichten unabhängige Thatsache ein Datum liefert, welches den Ausgangspunkt der uns unverständlichen Entwicklung kenntlich macht. — Gelingt es nicht, in der gnostischen Gedankenwelt ein sakramentales Essen, welches das Vorbild des Abendmahls abgeben könnte, nachzuweisen, sodass für die älteste Christenheit nicht das supranaturale Essen und Trinken als solches, sondern nur die Ersetzung einer andern übernatürlichen Substanz durch Christi Leib und Blut neu ist, dann muss auf ein Verständnis der historischen Feier und ihrer Entwicklung zur Gemeindefeier endgültig verzichtet werden.

7. Die neue „Thatsache“.

Um dem Skeptizismus zu entgehen, postuliert Eichhorn eine neue, über den Bestand unserer Quellen hinausgehende Thatsache. Seine Vorgänger, die mit ihm die ausschliessliche Betonung des Genusses gemein haben, ersetzen dieses Postulat durch eine angenommene Thatsache.

D. Fr. Strauss erklärt das Aufkommen der Abendmahlsfeier im Urchristentum, und damit die Entstehung unserer Berichte, durch das Missverständnis eines von Jesu bei dem letzten Mahl gesprochenen eschatologischen Wortes von seiten der Jünger.

Bruno Bauer verlegt die ganze Entwicklung, da er sie anders nicht erklären kann, in die Phantasie des Urevangelisten. Renan behilft sich mit der Annahme eines schon früher von Jesu geübten, den Jüngern bekannten geheimnisvollen Ritus des Brotbrechens. Spitta bringt eine eigenartige, im Grunde moderne eschatologische Vorstellung an die synoptischen Berichte heran, welche mit dem dort gebotenen eschatologischen Schlusswort in gar keiner Beziehung steht.

W. Brandt überträgt moderne Anschauungsweisen in die Gedankenwelt Jesu und seiner Jünger, ohne diese Uebertragung aus den Berichten begründen zu können.

So bildet die Untersuchung Eichhorn's den natürlichen Schlusspunkt der scheinbar so zusammenhangslosen Reihe der Auffassungen mit einseitiger Herausarbeitung des Genussmoments. Durch die dialektische Behandlung des Problems entzieht er jeder künftigen Darstellung von vornherein die Berechtigung, wenn sie

nicht eine neue geschichtliche Thatsache aufbringen kann, die erklärt, wie die Anschauung aufkam, dass Jesus den Jüngern zumutete, seinen Leib und sein Blut zu essen und zu trinken.

8. Die Skepsis in der Folge der einseitigen Herausarbeitung des Genussmoments.

Eichhorn's Postulat trägt auch nicht weiter als die behaupteten Thatsachen seiner Vorgänger. Er verlangt, dass die Vorstellung des supranaturalen Essens und Trinkens in einer schon vorhandenen religiösen Gedankenwelt nachgewiesen werde. Die nähere Kenntnis des „Gnostizismus" könnte nach seiner Ansicht dazu führen.

Zugegeben, dass ein solches supranaturales Essen und Trinken schon existiert hätte, so müsste dargethan werden, wie man im Urchristentum dazu kam, diesen Gedanken ins Abendmahl herüberzunehmen. Inwiefern gab die historische Feier Ansatzpunkte dazu? Die von Eichhorn vorgeschlagene Operation hängt ganz in der Luft, denn unsere Berichte stehen einem solchen Beginnen vollständig fremd und ablehnend gegenüber.

Nun wäre die Umsetzung seines Postulats in eine dementsprechende historische Thatsache der einzige Ausweg aus der Skepsis. Gleich beim ersten Schritt zeigt sich aber, dass er völlig aussichtslos ist. Also muss eine Darstellung, welche von der Voraussetzung ausgeht, Jesus habe die Seinen bei Brot und Wein zum Genuss seines Leibes und Blutes aufgefordert, von vornherein, unter allen Umständen auf die Lösung des Problems verzichten! Die konsequente Herausarbeitung des Genussmoments führt notwendig zur Skepsis: das ist der Ertrag dieser Darstellungen.

9. Der logische Grund der Skepsis.

Wenn in der wissenschaftlichen Behandlung einer Frage die Skepsis sich einstellt, so liegt dies immer daran, dass sich in den Voraussetzungen eine unbegründete Behauptung versteckt hat, welche von da aus das menschliche Denken neckt und in die Irre führt. Die Wissenschaft an sich kann nie zur Skepsis führen. Mit der Aufdeckung der unerwiesenen Voraussetzungsbehauptung ist die Skepsis gehoben.

Worin besteht diese nun in den obigen Abhandlungen? Der Fehler kann nicht in der ausschliesslichen Geltendmachung des

Genussmoments beruhen. Dass das Abendmahl von der urchristlichen Gemeinde als Mahlzeit übernommen und gefeiert wurde, dass die Handlung, welche die urchristliche mit der historischen Feier verbindet, nicht in dem symbolischen Handeln des „Stifters", sondern in der Handlung der Teilnehmer, dem Essen und Trinken besteht: diese Thatsachen werden durch die Quellen geboten und durch das Urchristentum bestätigt.

Nicht in der Thatsache, sondern in der Art der Wertung des Genussmoments ist der Fehler zu suchen. Sämtliche obige Darstellungen formulieren sie dahin, dass Jesus die Jünger bei der Darreichung von Brot und Wein aufgefordert habe, seinen Leib zu essen und sein Blut zu trinken. Die Skepsis beruht also in der Verbindung des Mahlzeitcharakters der Feier mit den Gleichnisworten, denn damit ist eine Aussage gegeben, in der Subjekt und Objekt identisch sind: der Darbietende ist zugleich der Genossene. Hier hört das Denken auf. Das üppige Schlinggewächs historischer und exegetischer Einfälle ist keine Brücke über den Abgrund des Selbstwiderspruchs!

Statt also von der Konstatierung auszugehen, dass Jesus den Seinen seinen Leib und sein Blut zum Genuss dargereicht habe, muss man damit beginnen, diese Voraussetzung selbst zu prüfen. Ist es wirklich eine aus der urchristlichen Feier und aus den Berichten unumstösslich feststehende Thatsache, dass Jesus ihnen dies in irgend einer Form zugemutet hat? Wenn ja, dann ist die Lösung der Abendmahlsfrage unmöglich, da wir dabei das „wie" aus unseren Texten nie erklären können und jede freie Deutung bei unseren Berichten ohne Rückhalt bleibt.

Sechstes Kapitel.

Die doppelseitigen Auffassungen mit Zugrundelegung des Genussmoments und abgeleiteter Geltendmachung des Darstellungsmoments.

Ad. Harnack, Erich Haupt, Fr. Schultzen, R. A. Hoffmann.

1. Allgemeines.

Diese doppelseitige Reihe steht unter dem Einfluss der Auffassungen mit einseitiger Herausarbeitung des Genussmoments. Während die Richtung, die durch die Namen Rückert, Lob-

STEIN und HOLTZMANN gekennzeichnet wird, von dem Handeln Jesu ausgehend den Genuss der Teilnehmer zu erklären versuchte, verfahren die neuen doppelseitigen Auffassungen umgekehrt. Sie stellen den Genuss in den Vordergrund und suchen dieses Moment nun so zu formulieren und so zur Geltung zu bringen, dass auch das auf den Tod hinweisende Handeln Jesu damit in irgend einer Weise vereinbar ist und daraus seine Erklärung empfängt. Das Schwergewicht hat sich also von der einen auf die andere Seite verschoben.

In letzter Linie sind es exegetische Bedenken, welche die betreffenden Verfasser dazu führen, auch dem Leidensgedanken und dem Handeln Jesu Rechnung zu tragen. „Die Worte sind mir zu mächtig", sagt HARNACK bei der Würdigung der Auffassung SPITTA's, deren Grundgedanke ihm zusagt, während die Exegese ihn nicht befriedigt. Es ist das Motto auch der übrigen doppelseitigen Darstellungen.

2. Ad. Harnack.

Brot und Wasser: die eucharistischen Elemente bei JUSTIN (Texte und Untersuchungen Bd. VII S. 117 ff. 1891). Theologische Litteraturzeitung 1892 S. 373—378. Dogmengeschichte (3. Aufl.) Bd. I S. 64.

Durch eine Untersuchung, ob Wasser oder ob Wein das eucharistische Genusselement in der alten Kirche waren, kam HARNACK im Jahre 1891 dazu, in entschiedener Weise zu betonen, dass in jener älteren Zeit die Symbolik sich nicht auf das Wesen der Elemente habe beziehen können, sondern dass die ganze Bedeutung der historischen und der urchristlichen Feier auf der Mahlzeit als solcher beruht habe.

Das Abendmahl muss eine wirkliche Mahlzeit gewesen sein; die in Frage kommende Handlung ist das Essen und Trinken. Jesu Worte beziehen sich auf den Genuss. „Die wichtigste Funktion des natürlichen Lebens hat der Herr geheiligt, indem er die Nahrung als seinen Leib und sein Blut bezeichnet hat. So hat er sich für die Seinen auf immer mitten hineingestellt in ihr natürliches Leben und sie angewiesen, die Erhaltung und das Wachstum dieses natürlichen Lebens zur Kraft des Wachstums des geistigen Lebens zu machen."

Mit diesem Moment sucht nun HARNACK noch ein anderes in Beziehung zu setzen und dadurch diese allgemeine religiöse Wertung des Genusses zu spezifizieren. „Der Herr hat ein Ge-

dächtnismahl seines Todes eingesetzt, oder vielmehr, er hat die leibliche Nahrung als sein Fleisch und sein Blut, d.h. als die Nahrung der Seele, bezeichnet (durch die Sündenvergebung), wenn sie mit Danksagung in Erinnerung seines Todes genossen wird."

Dieser Satz ist für HARNACK's Auffassung entscheidend. „Oder vielmehr", „d. h." und „wenn" sind die Rangiergeleise, auf denen man von dem allgemeinen, wunderbar tiefen Gedanken herkommend, „dass der Herr die wichtigste Funktion des natürlichen Lebens geheiligt habe", umsetzt, um die Einfahrt zur historischen Feier, mit dem dort ausgedrückten Leidensgedanken, zu gewinnen. Der allgemeine Mahlzeitcharakter seiner Auffassung wird also näher bestimmt durch folgende Sätze:

1. Es handelt sich um eine Stiftung.
2. Der Wiederholungsbefehl ist irgendwie in der historischen Situation enthalten.
3. Die Feier hat eine Beziehung auf den Tod des Stifters.

3. Erich Haupt.

Ueber die ursprüngliche Form und Bedeutung der Abendmahlsworte. Halle, Universitätsprogramm 1894.

Indem Jesus die zu Tische liegenden Jünger bei der Darreichung des Brotes und des Weines auffordert, seinen Leib und sein Blut zu geniessen, will er sagen: „Meine Person ist Träger der Kräfte eines höheren Lebens, welches so angeeignet werden und so zu einem Bestandteil eurer Personen werden will, wie dies bei der irdischen Nahrung der Fall ist. Dies gilt aber ganz besonders von meinem bevorstehenden Tode; gerade die Dahingabe meiner Persönlichkeit wird euch die in ihr beschlossenen Lebens- und Heilskräfte in vollstem Masse erschliessen und zu gute kommen lassen." Dieser Grundgedanke deckt sich vollständig mit dem SPITTA's. Während aber letzterer ihm im Munde Jesu eine eschatologische Wendung gab, überträgt HAUPT diesen durch den Ausdruck „Persönlichkeit" als modern gekennzeichneten Gedankengang auf die historische Feier durch Zuhülfenahme des Leidensgedankens.

Die Eschatologie tritt dabei ganz zurück. Jesus hatte bei dem letzten Mahle auch von dem grossen Mahl der Vollendung gesprochen. Indem nun das ganze Mahl nachgebildet wurde, fanden auch diese eschatologischen Gedanken ihre Stelle. So ist

bei Haupt das eschatologische Moment nicht zur Erklärung der Wiederholung benutzt, sondern erst aus der Wiederholung selbst verständlich.

Durch die nebenhergehende Geltendmachung des Todesgedankens für die Erklärung der Feier ist die Beibehaltung des Wiederholungsbefehls gegeben. In der Nacht des Verrats hat der Herr das ganze Mahl unter den Gesichtspunkt eines Abschiedsmahls gestellt. Er will sein Gedächtnis für die Zeit der Trennung wachhalten. „Somit ist nicht nur kein Gegengrund dagegen, dass Jesus die Wiederholung der Handlung seinen Jüngern anbefohlen hat, sondern ein dahin zielendes Wort ist sogar aus inneren Gründen höchst wahrscheinlich.“ Diese vorsichtige und zurückhaltende Begründung der Beibehaltung des Wiederholungsbefehls gibt den genauen Gradmesser ab für die Beeinflussung des zu Grunde gelegten Genussmoments durch das Darstellungsmoment und den Leidensgedanken.

Mit derselben Vorsicht äussert Haupt sich auch über das Verhältnis zwischen dem wiederholten Herrenmahl und der Agape. „Nicht zwei Teile sollen diese gemeinsamen Mahlzeiten haben, einen profanen, welcher der äusseren Sättigung dient, und einen religiösen, welcher der Erinnerung an Christi Tod gewidmet ist, sondern ihre ganze Zusammenkunft soll religiösen Charakter tragen, und das Herrenmahl im engeren Sinne ist nur der Höhepunkt des Ganzen.“

4. Fr. Schultzen.

Das Abendmahl im Neuen Testament. Göttingen 1895.

In dieser Darstellung ist die Hervorhebung des Leidensgedankens und damit die Bedeutung des darstellenden Moments im Handeln Jesu aus der Nebenstellung fast bis zur Gleichstellung mit dem Genussmoment gerückt, wobei aber letzteres immer noch den Ausgangspunkt bildet. „Es spricht nichts dafür, dass etwa Jesus nur auf das Essen Gewicht gelegt habe und die Beziehung auf seinen Tod späterer Zusatz sei. Umgekehrt ist es aber auch nicht wahrscheinlich, dass Jesus nur eine symbolische Handlung bei jenem letzten Mahl vorgenommen hat, und dass die Verbindung mit dem Mahle nur durch den äusseren Anlass entstanden ist.“ Auch das Brot ist nicht blosses Symbol, sondern auf Grund des Symbols zum wenigsten Repräsentant und Vermittler des Leibes Jesu.

Das Genussmoment und das darstellende Moment werden durch den Begriff des Opfermahls zusammengehalten. Den Jüngern waren Jesu Gedanken aus der religiösen Vorstellungswelt Israels bekannt und fasslich. In dem Begriff des Opfermahls war die Wiederholung unmittelbar gegeben und ebenso der Empfang der in ihm gespendeten Gabe. So hat, trotz des Fehlens des Wiederholungsbefehls, Jesus auch nach dem Bericht des Markus an eine Wiederholung gedacht, weil er eine Gabe spendet, die auch für die fernsten Zeiten Wert hat.

Wie bei Erich Haupt vermögen die eschatologischen Gedanken auch bei Fr. Schultzen sich nur anhangsweise Geltung zu verschaffen, nachdem die Wiederholung der Feier schon anderweitig feststeht. „Die Parousiegedanken bei dieser Feier erklären sich bei der lebhaften Sehnsucht der Gemeinde nach der Parousie leicht, da das Abendmahl auch nach I Kor 11 26 eine Feier ist, die in der Wiederkunft Christi ihr Ziel erreicht hat."

Die Trennung von Mahlzeit und Abendmahl wird bereits für die Urgemeinde vorausgesetzt. Paulus prägt schon Vorhandenes schärfer aus. Die später erfolgte Abtrennung der „Eucharistie" von dem Mahle erklärt sich viel einfacher, wenn sie bereits ein besonderer Teil derselben war, als wenn man das ihr besonders Eigentümliche gar nicht erkennen konnte.

5. R. A. Hoffmann.

Die Abendmahlsgedanken Jesu Christi. Königsberg 1896.

Bei Hoffmann tritt das Darstellungsmoment noch stärker hervor als bei Schultzen. Es wird geradezu eine zweifache Art von Teilnehmern vorausgesetzt. Das darstellende Handeln geht auf die einen, der Genuss ist für die andern bestimmt. „Vergossen wurde sein Blut für das ungläubige Volk, zu trinken gab er es den Seinen."

Mit letzterem will er sagen, dass, da das Blut die Seele ist, seine Seele in sie übergehen werde, um ihnen zu ihrer bevorstehenden hohen Mission Kraft zu geben, sie zu stärken, damit auch sie, wenn der Fall an sie herantritt, im stande seien, ihrerseits ihre Seele als Lösegeld für andere dahinzugeben. Nicht seinen Leichnam reicht er ihnen dar, sondern seinen lebendigen Leib als den Träger des ihm innewohnenden göttlichen Geistes.

„In der urchristlichen Feier kommt, neben dem Essen und Trinken, auch dem, was Jesus gethan hat, dem Brechen und

Danken — in entsprechender Wiederholung — Bedeutung zu.“ Dies war der Standpunkt von Schultzen. Hoffmann geht noch weiter. „Das Wesentliche der ersten Mahlzeit war ohne weiteres nicht zu wiederholen, eben die Handlung des Herrn, wie sich in ihr seine überragende Geistesgrösse, seine Kraft und Leben ausströmende Gegenwart noch zum letztenmal ihnen dokumentiert hatte“ (S. 106).

Eine Wiederholung ohne Wiederholungsbefehl ist also undenkbar. Der Wiederholungsbefehl muss sich vor allem auf den Genuss bezogen haben, da Jesus zur Erinnerung an ihn ein Mahl eingesetzt hat. Es lässt sich nicht mehr ausmachen, wie sich in der ersten Zeit das Abendmahl des näheren zur Gemeindemahlzeit verhalten habe. Für Paulus jedenfalls war die feierliche Gemeindemahlzeit mit dem Abendmahl untrennbar verbunden.

Der Eschatologie kommt in der Darstellung Hoffmann's keine Bedeutung zu.

Siebentes Kapitel.

Der gesetzmässige Zusammenhang zwischen den Einzelfragen.

1. Der Wiederholungsbefehl.

Die historische Feier ist eine Mahlzeit: darin liegt ihre Wiederholung von selbst begründet. Wenn Jesus dem Essen und dem Trinken im gemeinsamen Kreis der Seinigen eine besondere, irgendwie segensreiche Bedeutung verleiht, so ist hiermit ohne weiteres die Wiederholung gefordert. Er braucht das nicht in einem Befehl ausgesprochen zu haben.

Dies ist der Standpunkt der das Genussmoment ausschliesslich betonenden Darstellungen. Auch die doppelseitigen Auffassungen, welche das Genussmoment zu Grunde legen, stimmen damit überein. Wenn die Jünger Jesum verstanden haben, mussten sie von selbst diese Feier wiederholen. Sofern hingegen das Darstellungsmoment nebenbei betont wird, ist nun aber die Wiederholung gar nicht selbstverständlich. Was Jesus gethan, das kann eigentlich nicht wiederholt werden.

So gehen diese doppelseitigen Darstellungen von dem Gedanken aus, dass der Wiederholungsbefehl eigentlich überflüssig ist, kommen aber dann dazu, ihn doch irgendwie als möglich oder notwendig anzunehmen.

Die Frage bleibt für sie also in der Schwebe. Je stärker der Leidensgedanke und das Darstellungsmoment für die historische Feier geltend gemacht werden, mit desto grösserer Entschiedenheit wird zur Erklärung der eingetretenen Wiederholung eine darauf hinzielende Anweisung gefordert.

2. Das Abendmahl und die urchristliche Gemeindemahlzeit.

In der Gemeindefeier steckt ein Doppeltes. Wiederholt wird eine gemeinsame Mahlzeit. Dabei soll aber in irgend welchem Masse ein historischer, an sich einzigartiger Moment reproduziert werden. In welchem Verhältnis steht das wiederholte „Herrenmahl" zu den gemeinsamen religiösen Mahlzeiten des Urchristentums?

Nach den Auffassungen mit einseitiger Herausarbeitung des Genussmoments sind beide identisch, denn für sie besteht ja auch die historische Feier nur in der Mahlzeit als solcher. Die doppelseitigen Darstellungen aber kommen hier in dasselbe Gedränge, wie mit dem Wiederholungsbefehl. Auch sie, sofern sie den Mahlzeitcharakter zu Grunde legen, sollten eigentlich die Identität proklamieren. Nun betonen sie aber daneben auch das Darstellungsmoment. Dann wird aber die Gemeindefeier zur Wiederholung einer bestimmten historischen Situation, welche nicht mehr durch die gemeinsame Mahlzeit als solche reproduziert wird. Das wiederholte Herrenmahl soll also jetzt von der gemeinsamen religiösen Mahlzeit irgendwie abheben, jedoch nur soweit, dass die letzthinige Einheit beider festgehalten wird. Die Schwierigkeit wächst mit der stärkeren Betonung des Darstellungsmoments. Man erhält folgende Stufenleiter:

W. Brandt: Jesus macht die gemeinsamen Mahlzeiten zum Symbol der Gemeinschaft. Als nach seinem Tode der Glaube an ihn neu auflebte, wurde natürlich das vom Herrn selbst gegebene Symbol der Gemeinschaft besonders gepflegt. Gemeindemahlzeit und „Herrenmahl" sind identisch.

Fr. Spitta: „Es wurde bei Brot und Wein immer daran gedacht, wie er damals darauf hingewiesen, dass er jetzt und in alle Ewigkeit die rechte Speise und Erquickung ihrer Seele sei." Die Didache repräsentiert die urchristliche Feier. Herrenmahl und Agape waren danach identisch. Es ist verfehlt, Didache 9 und 10 als Einleitungsgebete zur „eigentlichen Abendmahlsfeier" auffassen zu wollen.

Ad. Harnack: Hier beginnt die Differenzierung. Sie ist in dem klassischen Satz mit den Rangiergeleisen enthalten. „Der Herr hat ein Gedächtnismahl seines Todes eingesetzt, oder vielmehr, er hat die leibliche Nahrung als sein Fleisch und sein Blut, d. h. als die Nahrung der Seele bezeichnet (durch die Sündenvergebung), wenn sie mit Danksagung in Erinnerung seines Todes genossen wird. So haben die Apostel seine Stiftung verstanden." Eine Feier, bei der alle diese näheren Bestimmungen zum Ausdruck kommen sollen, ist aber keine einfache gemeinsame Mahlzeit mehr, sondern eine Ceremonie. „Jesus verhiess ihnen, dass er mit der Kraft seiner Sündenvergebung bei jeder Mahlzeit sein werde, die sie zu seinem Gedächtnis halten würden." Wie wurde aber die gemeinsame Mahlzeit als „Gedächtnismahl" gekennzeichnet? Durch welche Akte, durch welche Reden? Wie wurde die Situation des historischen Mahls reproduziert, wo doch auch das „Abendmahl" nur ein besonderer Augenblick im Verlauf der letzten gemeinsamen Mahlzeit gewesen war?

Erich Haupt: „Die ganze Zusammenkunft soll religiösen Charakter tragen, und das Herrenmahl in engerem Sinn ist nur der Höhepunkt des Ganzen." Weil Haupt das Darstellungsmoment stärker betont als Harnack, kann er Gemeindemahl und „Abendmahl" nicht irgendwie in einander übergehen lassen, sondern er muss das Abendmahl als eine besondere Situation auffassen, die den Höhepunkt der ganzen Mahlvereinigung repräsentiert. Er kann nicht darum herumkommen, die auf Grund der Stiftung „wiederholte Handlung" von der religiösen Mahlzeit sich abheben zu lassen und doch wieder die letzthinige Einheit beider festzuhalten. So bleibt ihm nur das Verhältnis der Steigerung.

Spitta und Harnack bestreiten, dass in Didache 10 6 „wenn einer heilig ist, trete er herzu" eine besondere Feier beginnt. Haupt muss seine Steigerung auch hier wiederfinden und nimmt an, dass diese Worte die eigentliche Abendmahlsfeier einleiten. Das „Herr, komme doch" bezieht sich auf die Gegenwart des Herrn im „Sakrament".

Fr. Schultzen: Durch den Begriff des „Opfermahls" hält er die beiden auseinanderstrebenden Teile der Feier zusammen. Er kann sie aber nicht mehr, wie Erich Haupt, in das Verhältnis der Steigerung setzen — dazu ist die Betonung des Dar-

stellungsmoments bei ihm schon viel zu stark — sondern er muss die Trennung konstatieren. „In dem Begriff des Opfermahls ist die Wiederholung der Mahlzeit unmittelbar gegeben und ebenso der stetige Empfang der gespendeten Gabe“ (S. 74). Wiederholt wird aber zweitens die Handlung des Veranstalters der Opfermahlzeit, als Voraussetzung des Empfangs und des Genusses der Teilnehmer. „Die Gabe, die er ihnen zuwandte, sollte den Erfolg haben und hat ihn auch wirklich gehabt, dass sie wiederholten, was er gethan, und damit auch ferner an dem Segen seines Opfertods Anteil erhielten“ (S. 96).

Wie soll man sich aber vorstellen, dass die Jünger beim gemeinsamen Mahl „wiederholten, was er gethan?“ Das bedeutet nichts anderes, als dass das Gemeindemahl und das Abendmahl auf die Trennung angelegt waren. In I Kor 11 macht Paulus die schon vor ihm angebahnte Scheidung nur stärker geltend. Dass nachher die Eucharistie vom Mahle gänzlich losgelöst wurde, „ist nur die geschichtliche Vollendung des schon in der Stiftung enthaltenen Prozesses“.

R. A. Hoffmann: Das Darstellungsmoment tritt so stark hervor, dass Hoffmann auf die Lösung des Problems verzichtet. „Das Wesentliche der ersten Abendmahlsfeier war ohne weiteres nicht zu wiederholen, eben die Handlung des Herrn“ (S. 106). Auf den von Jesus selbst vorgenommenen Akt kann der Wiederholungsbefehl nicht gehen. Ihn auf die Handlung der Teilnehmer, das Essen und Trinken zu beziehen, ist zwar grammatikalisch sozusagen unmöglich. Da aber nichts anderes übrig bleibt, müssen wir eben annehmen, Jesus habe zum Mittel der Erinnerung an ihn „ein Mahl eingesetzt“.

Wie er das verstanden haben wollte, ist nicht klar. Es ist stark mit der Möglichkeit zu rechnen, „dass dasjenige, was uns von den Worten Jesu bei der Einsetzung seines Mahles überliefert worden ist, nicht alles repräsentiert, was er wirklich zur Aufklärung über seine uns heutzutage so schwer verständliche Handlung gesprochen hat“ (S. 115).

Wie man es mit der Feier im Urchristentum gehalten hat, darüber ist keine vollständige Klarheit zu gewinnen. Wir wissen nur, „dass das Abendmahl in der Urgemeinde eine wirkliche Mahlzeit war, wobei sehr wahrscheinlich ist, dass das Brotbrechen zugleich Herrenmahl war“ (S. 137).

Zusammenfassung. Die Untersuchung ergibt folgenden

Satz: Bei ausschliesslicher Geltendmachung des Genussmoments sind die Gemeindemahlzeit und das Abendmahl identisch. Mit der nebenhergehenden Betonung des Darstellungsmoments wird die Differenzierung zwischen beiden in steigendem Masse notwendig, bis zuletzt beide auseinanderfallen.

3. Die Antinomie zwischen der historischen und der urchristlichen Feier.

Es ist wohl nicht das geringste Verdienst der grossartigen Abhandlung Spitta's, in voller Schärfe das Prinzip proklamiert zu haben, dass eine Abendmahlsauffassung nur dann Wert hat, wenn sie das Wesen der urchristlichen Feier, wie es uns besonders in der Didache begegnet, erklärt. Dementsprechend bildet die urchristliche Feier auch den Hauptstützpunkt seiner Darstellung. Er wird ihr vollkommen gerecht, da seiner Auffassung zufolge das Abendmahl eine Freudenmahlzeit war. Indem er von einem Wiederholungsbefehl und von einer Abhebung des „Abendmahls" von der Gemeindemahlzeit absieht, stimmt er vollständig mit der urchristlichen Ueberlieferung überein; diese weiss ja auch nichts davon, dass die Feier eine auf den Befehl Jesu erfolgende ausgesprochene Reproduktion jener historischen Situation sein soll.

Während Spitta so die urchristliche Feier vollkommen erklärt, vermag er aber der historischen in keiner Weise auch nur annähernd gerecht zu werden. Das teilt er mit allen Auffassungen, welche das Genussmoment einseitig herausarbeiten. Inwiefern die Jünger Jesum verstehen mussten und verstanden haben, als er sie aufforderte, seinen Leib und sein Blut zu geniessen: das vermögen sie, ohne unerlaubte Kunstgriffe, in keiner Weise deutlich zu machen. Für die historische Situation bleibt ihnen nur der Skeptizismus übrig, wobei sie sich trösten dürfen, wenigstens der urchristlichen Feier gerecht zu werden.

Mit den doppelseitigen Auffassungen steht es folgendermassen: Je mehr sie das Darstellungsmoment betonen, desto besser und ansprechender können sie die historische Feier erklären, da sie nun den Leidensgedanken und die Symbolik des Handelns Jesu für die Deutung der Gleichnisse verwerten können. In demselben Masse aber werden sie unfähig, die urchristliche Feier zu erklären. Mit dem Darstellungsmoment ist ja

der Wiederholungsbefehl, die Bedeutung des Leidensgedankens für die Feier und die Differenzierung zwischen Abendmahl und Gemeindemahlzeit gegeben. Das alles läuft aber der urchristlichen Ueberlieferung schnurstracks zuwider. Diese weiss nichts davon, sondern sie beschränkt sich merkwürdigerweise auf den Satz: Das Abendmahl ist ein Freudenmahl, bei dem das darstellende Handeln Jesu in keiner Weise irgendwie reproduziert wird.

Die Antinomie ist also unlösbar. Eine doppelseitige Auffassung erklärt die historische Feier nur in dem Masse, als sie die urchristliche nicht erklärt und umgekehrt. Dieser Satz enthält das Grundresultat der Untersuchung über die doppelseitigen Darstellungen. Infolge dessen müssen sie auf die Lösung des Problems verzichten, da keine von ihnen, und wäre sie noch so geistreich, über diese Antinomie hinauskommen kann.

Letztere liegt eben in der bisherigen Problemstellung selbst begründet, welche die urchristliche Feier als eine entsprechende Wiederholung der historischen auffassen will. Nun ist aber das Wiederholte der Geschichte zufolge dem Ursprünglichen gar nicht ähnlich. Die historische Feier ist eine Ceremonie im Verlauf einer Mahlzeit, die urchristliche ist nur eine gemeinsame Mahlzeit ohne entsprechende Wiederholung der Ceremonie. Damit ist Antinomie unabweisbar gegeben.

Nun steht aber fest, dass die urchristliche auf die historische Feier zurückgeht. Also ist das Problem erst dann gelöst, wenn der Zusammenhang beider erklärt wird, ohne dass deshalb die Gemeindefeier irgendwie eine entsprechende Nachbildung der historischen ist. Die urchristliche Abendmahlsfeier ist etwas Selbständiges.

Achtes Kapitel.

Die Auffassungen mit einseitiger Geltendmachung des Darstellungsmoments.

1. Das Gefechtsfeld.

Die Darstellungen mit ausschliesslicher Betonung des Genussmoments bedeuteten einen kühnen Vorstoss gegen die allgemein verbreitete Auffassung, welche durch die Namen Rückert, Holtzmann und Lobstein vertreten ist. Es konnte einen Augen-

blick scheinen, als hätte die hergebrachte Ansicht durch diesen unerwarteten, geschlossenen Angriff gegen die Deutung der Gleichnisse aus dem Handeln Jesu alle ihre Positionen verloren. Jetzt aber, wo die Lage sich langsam klärt, zeigt sich, dass dies nicht der Fall ist.

Wohl mussten einige exponierte Stellungen von dem angegriffenen Teil aufgegeben werden. Dafür hat er sich aber in eine Position zurückgezogen, die als unüberwindbar gelten darf. Die Sache steht so, dass der Angreifer darauf verzichten muss, diese befestigte Stellung jemals zu erobern, der Angegriffene aber auf absehbare Zeit nicht an eine Aktion im freien Felde denken kann.

Zu den aufgegebenen Positionen gehört vor allem die Stellung zur Frage des Passahmahls. Während bis in die 70er und 80er Jahre das letzte Mahl den Synoptikern entsprechend fast allgemein als Passahmahl aufgefasst wurde, sucht man jetzt diese Frage aus dem Zusammenhang mit der Gesamtauffassung herauszurücken. Man begnügt sich mit einer vorsichtigen chronologischen Erwägung, ob das synoptische Datum wahrscheinlich sei oder nicht.

Aehnlich steht es mit dem Wiederholungsbefehl. Auch die Auffassungen mit Zugrundelegung des Darstellungsmoments suchen sich von der Notwendigkeit eines auf die Wiederholung hinweisenden Wortes frei zu machen.

Zugleich wird das Genussmoment im ganzen doch entschiedener hervorgehoben als es bisher der Fall war. Es bleibt jedoch immer in Abhängigkeit vom Darstellungsmoment und wird erst durch dasselbe verständlich.

Diese Verschiebungen in der Position kann man am besten in den successiven Kundgebungen Lobstein's und Holtzmann's verfolgen, soweit sie die Abendmahlsfrage betreffen. Sie haben die Verteidigungsstellung eingerichtet.

2. Der Verteidigungsplan. P. W. Schmiedel.

Protestantische Monatshefte 1899: Die neuesten Ansichten über den Ursprung des Abendmahls.

Dem etwas forschen Vorgehen Eichhorn's gegenüber unternahm es Schmiedel darzuthun, wie die Sachen eigentlich liegen. Er zeigt zunächst, dass die chronologischen Gründe gegen die Möglichkeit, dass das letzte Mahl ein Passahmahl war,

zusammengenommen allerdings einen grossen Eindruck machen. Betrachtet man sie aber einen nach dem andern, so verlieren sie bedeutend an Energie. Die Annahme, dass Jesus das gesetzliche Passah feierte, ist also nicht von der Hand zu weisen, da die entschiedenen Aussagen der Synoptiker den chronologischen Einwürfen wohl das Gleichgewicht halten können.

Ueberdies lässt sich der Passahgedanke in ansprechender Weise zur Erklärung der historischen Feier heranziehen, wobei mit der Möglichkeit zu rechnen ist, dass in Jesu Seele Passah- und Bundesgedanken zusammenflossen.

Was die Handlung betrifft, die er vorgenommen haben soll, ist anzunehmen, dass das Bedeutsame mindestens in erster Linie das Brechen des Brotes und das Ausgiessen des Weines aus dem Krug in den Becher sei. Das Austeilen dieser Speisen zum Genuss schliesst sich als etwas Zweites an. „Um der Hauptsache willen wäre es nicht nötig gewesen; aber da man einmal beim Mahle sass, war es naturgemäss.“ Es dient demselben Zwecke wie das einem Bundesopfer oder dem Passahopfer nachfolgende Mahl überhaupt, der gemeinsamen Aneignung und Pflege des in dem Opfer vorkommenden Gedankens.

Die Frage, ob der Wiederholungsbefehl historisch ist oder nicht, bleibt hier in der Schwebe. Wäre er sicher überliefert, so wäre er verständlich. Aber ebenso begreiflich ist es, dass Jesus an eine Wiederholung nicht dachte.

Der genialen Unbesonnenheit gegenüber ist ruhiges Abwägen absolut notwendig. S. 148: „Wir müssen noch darauf aufmerksam machen, wie dringend es sich empfiehlt, auf jeden dem unsrigen ähnlichen Versuch wohlwollend einzugehen, wenn man nicht in unlösbare Schwierigkeiten kommen will.“ Der hohe Wert dieser Stellung beruht nämlich in der Stütze, die sie in einer natürlichen Exegese unserer neutestamentlichen Abendmahlsberichte findet. Durch seine Geltendmachung des Darstellungsmoments kann Schmiedel jeden einzelnen Zug der historischen Situation, jeden durch die Exegese angedeuteten Nebengedanken in seiner Gesamtauffassung unterbringen. Es ist gelungen, „die Möglichkeit, dass Jesus eine der Beschreibung ungefähr entsprechende Feier wirklich gehalten habe“, auf einen sehr hohen Grad der Wahrscheinlichkeit zu bringen. Die Herleitung der Berichte aus

der späteren Gemeindetheologie, etwa gar mit Benutzung ausserchristlicher Analogien, wird von selbst gegenstandslos. Jede derartige Konstruktion muss zuerst den Nachweis erbringen, dass die von ihr behauptete Umbildung sich in so kurzer Zeit nach Jesu Tod habe einbürgern können.

Damit erschöpft sich aber der Wert dieser Verteidigungsstellung: sie verfügt über sicher schiessende, gut placierte Geschütze, die aber nicht sehr weit tragen, sodass vor den Augen der Belagerten die Reiterschwärme der Belagerer sich auf dem unbestrichenen Terrain vergnügt und unbehelligt tummeln. Es ist nämlich unmöglich, dass jemals eine mit der Schmiedel'schen verwandte Auffassung erklären könne, wie die von ihnen bis ins einzelne verstandene historische Feier im Urchristentum, etwa noch gar ohne Annahme eines dahinzielenden Befehls Jesu, wiederholt worden ist. Denn das Schwergewicht liegt ja für sie in dem Handeln Jesu. Nun ist dieses Handeln Jesu in der urchristlichen Feier gar nicht wiederholt worden, weil dies unmöglich ist. Der Leidensgedanke fehlt ihr ja vollständig. Sie ist eine Mahlzeit, bei welcher, so viel wir wissen, die Ceremonie der historischen Feier in keiner Weise reproduziert wurde. Das Nebensächliche, das Essen, ist also Hauptsache geworden und die Hauptsache ist in der wiederholten Feier ganz zurückgetreten.

Ausserhalb des schmalen, von den Festungsgeschützen beherrschten Terrainstreifens ist also der geringste Reitertrupp des Angreifers gegen die wohlbewaffnete, aber schwerfällige Besatzung im Vorteil, wenn sie einen Ausfall wagen sollte. Jede kecke Konstruktion, von Strauss bis auf Eichhorn, kann das Aufkommen und das Wesen der urchristlichen Feier besser erklären, als die exegetisch gewissenhafte, aus den Berichten destillierte Auffassung Schmiedel's. Nur halte die erstere sich ausser Bereich des exegetischen Verteidigungsfeuers, wenn sie nicht durch den ersten Schuss ausser Gefecht gesetzt sein will. Fürwahr ein merkwürdiger Kampf, wo es einen nicht Wunder nimmt, dass jeder als Sieger thut, obwohl der andere unbesiegt ist.

3. Die Offensive. Adolf Jülicher.

Zur Geschichte der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche. 1892. (Theologische Abhandlungen, K. v. Weitzsäcker gewidmet.)

Jülicher berührt sich am nächsten mit Zwingli, dessen Auffassung er ins Moderne übersetzt, indem er auf die gegen-

wärtige Form der Fragen Rücksicht nimmt. Es handelt sich um die einseitige Geltendmachung des Darstellungsmoments.

Alle auf dem Genussmoment beruhenden Auffassungen legen Jesu moderne Gedanken unter. Was er bei jenem Mahle zuletzt so besonders feierlich sagte, muss für jeden Anwesenden unmittelbar verständlich gewesen sein. Der Vergleichspunkt muss also in dem liegen, was er vor den Augen der Jünger mit den Genusselementen vornimmt: in dem Brechen des Brots und in dem Ausgiessen des Weins. Der Sinn der begleitenden Worte bezieht sich auf den bevorstehenden Tod. „So wie dieser Wein alsbald verschwunden sein wird, so wird alsbald mein Blut vergossen sein, denn mein Tod ist eine beschlossene Sache; aber", fügt er tröstend hinzu, „es wird nicht umsonst vergossen, sondern „für viele" und — ein bildlicher Ausdruck, der in dem Gedankenkreis des Passahtages lag — als ein Bundesblut." Nur den Gegenstand des Geniessens vergleicht Jesus hier und dort mit seinem Leibe, auf das Geniessen reflektiert er gar nicht. Höchstens insofern das Genussmoment aus dem vorhergehenden darstellenden Moment irgend eine Bedeutung empfängt, kann man ihm problematische Geltung zugestehen. So hatte die Feier ursprünglich einen wehmütig schmerzlichen Charakter, welcher nur aus der Situation begriffen werden kann.

Nun lässt die älteste Ueberlieferung Jesum durch nichts andeuten, dass er jene sinnvolle Handlung auch künftighin von seinen Gläubigen vollzogen sehen möchte. Wie hat man aber dann in der Urkirche aus dieser historischen Feier so schnell eine zu steter Wiederholung bestimmte Handlung machen können? Zuerst war es wohl ein inneres Bedürfnis. Passahgedanken und Abschiedserinnerungen wirkten mit. Bald fand die Wiederholung im Zusammenhang mit jedem Mahle statt und es kam die Vorstellung eines ausdrücklichen darauf hinzielenden Gebotes Jesu auf. „So weit es irgend ging, wollte man die Situation von ehedem reproduzieren, nur dass man jetzt auf das zurückblickte, was damals angekündigt werden sollte" (S. 247). Diese Feier wurde nach dem ersten Akt kurz das Brotbrechen genannt. Bei der Austeilung der sakramentalen Elemente hat man wohl nicht von jeher die Deutungs- respektive Einsetzungsworte des Herrn verbotenus wiederholt, denn sonst würde deren Ueberlieferung nicht so viele Differenzen aufweisen. Nach I Kor 11 26 hat man dabei nie versäumt, den Tod des

Herrn zu verkünden, also immer wieder das erschütternde Ereignis sich vor Augen zu stellen und seine Notwendigkeit, wie seine segensreichen Wirkungen zu erörtern; aber das geschah in freien Formen.

4. Die Skepsis in den Auffassungen mit einseitiger Geltendmachung des Darstellungsmoments.

Die Darstellung Jülicher's bedeutet für die Abendmahlsauffassungen mit konsequenter Zugrundelegung des Darstellungsmomentes das, was die Abhandlung Eichhorn's für die das Genussmoment zu Grunde legenden Auffassungen war. Beide zeigen durch die Konsequenz ihres Gedankenaufbaus, dass die alleinige Betonung des von ihnen zu Grunde gelegten Moments notwendig zum Skeptizismus führt. Dies tritt bei Eichhorn darin zu Tage, dass er die historische Feier, von der urchristlichen Gemeindefeier aus betrachtet, nicht zu erklären vermag. Jülicher kann die Gemeindefeier von der historischen Feier aus nicht erklären.

Er hat ganz Recht, wenn er sagt, dass die Zugrundelegung des Genussmoments die Zuhülfenahme moderner Gedanken zur Erklärung der historischen Worte Jesu fordere. Heisst es aber nicht ebenso sehr moderne Gedanken auf vergangene Zeiten übertragen, wenn man sich die urchristliche Feier als gewollte, möglichst genaue Reproduktion der Situation von ehedem begreiflich machen will? Jülicher's Auffassung könnte die zwinglische Gemeindefeier erklären — und da fehlte ihm noch der Wiederholungsbefehl — aber niemals die urchristliche religiöse Gemeindemahlzeit.

Die Schwierigkeiten werden gerade durch seine scharfe und logisch einheitliche Gesamtauffassung mit absoluter Deutlichkeit herausgearbeitet. Er erlaubt sich nicht zwischen dem Abendmahl im eigentlichen Sinne und der Gemeindemahlzeit zu unterscheiden. Mit diesem Spielraum hatten die doppelseitigen Darstellungen aller Schattierungen operiert und damit die grössten Schwierigkeiten überwunden. Die ganze Gemeindefeier ist „Herrenmahlzeit" — so sagt Jülicher und stimmt dabei mit niemand so vollkommen überein als mit Spitta und Eichhorn.

Damit ist aber die Antinomie, welche zum Skeptizismus führt, notwendig gegeben. Die Gemeindefeier, auf die Jülicher von seiner Auffassung der historischen Feier aus kommt, ist eine Fiktion, welche der wirklichen urchristlichen Mahlfeier geradezu

widerspricht, da die letztere „keine Reproduktion der Situation von ehedem“ war. Wie die Wiederholung aufgekommen, vermag er in keiner Weise darzuthun. „Dass es zunächst wohl ein inneres Bedürfnis war, bei dem Passahgedanken und Abschiedserinnerungen mitwirkten“: diese problematische und gewundene Annahme erklärt für die Wiederholung gar nichts.

Nun könnte JÜLICHER durch den Wiederholungsbefehl um die Schwierigkeit herumkommen. Das erlaubt ihm aber sein exegetisches Gewissen nicht. Obwohl er ihn absolut notwendig brauchte, verzichtet er darauf, weil er durch die beiden ältesten Synoptiker nicht bezeugt ist. Seine ansprechende Auffassung ist aus der exegetischen Betrachtung der Berichte erwachsen. Gerade die Exegese beraubt ihn aber der einzigen Möglichkeit, die Wiederholung der von ihm geschilderten Feier im Urchristentum auch nur einigermassen begreiflich zu machen. Die urchristliche Feier als Reproduktion der historischen Situation ohne Wiederholungsbefehl ist einfach undenkbar. Also stehen wir hier vor einer vollständigen Selbstauflösung. Um das Aufkommen der urchristlichen Feier zu erklären, müsste JÜLICHER eine unabhängig von den Berichten gegebene Thatsache postulieren — wie EICHHORN es thut, um das Aufkommen des historischen Berichts fasslich zu machen.

Die konsequente Geltendmachung des Darstellungsmoments führt also zu derselben Skepsis, wie die einseitige Herausarbeitung des Genussmoments.

Neuntes Kapitel.

Die neue Problemstellung.

1. Das Ergebnis der Untersuchung.

Die Auffassungen mit einseitiger Betonung des Genussmoments können nur die urchristliche, nie die historische Feier erklären.

Die Auffassungen mit einseitiger Betonung des Darstellungsmoments können nur die historische, nie die urchristliche Feier erklären.

Die doppelseitigen Auffassungen können die historische Feier nur in dem Masse erklären als sie die urchristliche nich erklären, und umgekehrt.

Also vermag keine dieser Auffassungen das Abendmahlsproblem zu lösen, da dieses gerade verlangt, dass beide Feiern in ihrem gegenseitigen Zusammenhang begriffen werden!

Durch diese Sätze werden nicht bloss die hier besonders analysierten Auffassungen betroffen. Diese sind nur Typen für so und so viele andere, die schon veröffentlicht worden sind oder noch im Zeitenschosse schlummern. Vergangen oder zukünftig: alle werden sie durch die obigen drei Sätze schon im Vorverfahren abgethan. Ehe sie überhaupt gehört werden können, müssen sie zuerst nachweisen, dass sie etwas anderes sind als eine neue Kombination von Darstellungs- und Genussmoment. Können sie das nicht, so sind sie von vornherein abgewiesen, denn dann vermögen sie das Problem nicht zu lösen. Es kommt ja nicht auf ihr bestimmtes Gepräge oder auf die Art, wie sie sich historisch und exegetisch darstellen, an, sondern nur auf das Verhältnis, in dem das Darstellungs- und das Genussmoment darin zu einander stehen. Alles andere ist Beiwerk.

Jede Auffassung ist durch die Formel bedingt, welche das von ihr angenommene Verhältnis des Darstellungs- zum Genussmoment ausdrückt. Damit ist ja ihre Stellung zu den Einzelfragen — dem Wiederholungsbefehl, der Deutung der Gleichnisse, der Form der angenommenen urchristlichen Feier u.s.w. — entschieden. Man kann sie danach geradezu ausrechnen. Was die Verfasser dann noch von dem Ihrigen an geistreichen Einfällen, exegetischen Funden und genialen Inkonsequenzen hinzuthun, das ist alles ohne Belang. Ohne dass sie es wissen, folgen sie ja einem inneren Zwang. Weil sie müssen, nehmen sie die schwersten exegetischen Hindernisse! Weil sie nicht anders können, übersehen sie schwerwiegende historische Fragen! Weil sie die Verschnörkelungen am Erker nach freiem Bedünken entwerfen dürfen, sind sie — und die andern mit ihnen — geneigt zu vergessen, dass ihnen der Grundriss des Baues aufgegeben ist.

Unter den gegebenen Voraussetzungen gibt es keine neuen Abendmahlsauffassungen mehr. Ob auch eine aus einer exegetischen oder historischen Beobachtung hervorwächst, kann sie im Grunde doch nichts anderes sein, als die Wiederholung oder Modifizierung einer schon vorhandenen, nämlich

der, mit welcher sie die Formel über das Verhältnis der beiden Momente gemein hat. Wollte man sich die Mühe geben, den Stammbaum der vorhandenen Auffassungen aufzustellen, so würde es nicht schwer halten, jeder ihre Vorfahren zu entdecken.

Die Darstellungen mit einseitiger Herausarbeitung des Genussmoments sind nur die wissenschaftlich-historische Reproduktion der altgriechischen Auffassung.

Zwingli hat die römische Theorie rationalisiert und ist von Jülicher ins modern-geschichtliche übertragen worden.

Die doppelseitigen Auffassungen geben die Vermittlungsversuche zwischen der Messe und dem griechischen Mysterium und diejenigen der Reformationszeit in historischer Form wieder. Man kann also ruhig sagen, dass alle möglichen Kombinationen der beiden Momente schon erschöpft sind.

Mit „neuen Auffassungen" ist also nichts gethan; neu daran ist immer nur der Einfall, nie die Formel — und auf letztere kommt es allein an. Darum führt die Detailauseinandersetzung mit einer solchen neuen Auffassung zu gar nichts. Das für „richtig" und das für „falsch" Befundene hängen ja gesetzmässig zusammen: eins ist nur insofern richtig, als das andere falsch ist.

Daran liegt es, dass Arbeiten in der Art, wie sie Rud. Schäfer, Clemen[1] und Schmiedel zu den neuesten Aufstellungen geliefert haben, trotz aller abwägenden Gewissenhaftigkeit die Forschung nicht in dem Masse des aufgewandten Scharfsinns vorwärts bringen. Aus dem, was sie anerkennen, lässt sich keine neue Auffassung zusammenbauen, und das, was sie auszusetzen haben, reicht nicht hin, die andere zu verwerfen, wenn man nichts Besseres an die Stelle zu setzen hat.

Diejenigen, welche unter den gegebenen Verhältnissen neue Abendmahlsauffassungen aufstellen, rechnen ein Exempel, das bisher nie hat wollen aufgehen, zum so und sovielten Male durch. Ihre Kritiker rechnen das Exempel zum so und sovielten Male nach. Auf geht es aber darum doch nicht.

Es kann nie aufgehen. Darum nützt es nichts, immer mit Eifer und Sammlung von vorn anzufangen. Man muss den Fehler nicht in der Rechnung, sondern im Ansatz suchen. Die

[1] Der Ursprung des heil. Abendmahls von Lic. Dr. Karl Clemen. 1898. Hefte zur christl. Welt No. 37.

bisherigen Auffassungen bringen es nicht über dialektische Behauptungen hinaus, welche als Ganzes aus den geschichtlichen Thatsachen weder zu beweisen noch zu widerlegen sind.

Es gilt also sich von der bisherigen Problemstellung loszumachen.

Wo liegt der Grund des Metaphysischen in der Abendmahlsfrage?

2. Der neue Weg.

Bisher galt der Satz: Um das Abendmahl zu erklären, muss man von der Deutung der Gleichnisse ausgehen, denn diese konstituieren das Wesen der Feier. So suchte man sie aus dem Genuss, oder aus dem Handeln, oder aus beiden zusammen zu deuten — und, wenn man eine plausible Erklärung gefunden hatte, glaubte man den Schlüssel zum Abendmahl zu besitzen.

Nun gilt es aber zwei Thüren zu öffnen: der betreffende Schlüssel passt aber jedesmal nur zu einer. Angenommen Spitta und die andern deuten die Gleichnisse richtig auf das Urchristentum: der historischen Situation entspricht aber ihre Erklärung nicht. Angenommen Jülicher und die andern deuten sie richtig aus der historischen Situation: im Sinne des Urchristentums ist aber ihre Erklärung nicht, denn dort kommt in keiner Weise zum Ausdruck, dass die Handlung Jesu den Tod versinnbildlichte.

Man hat aber allen Grund zu fragen, ob die Gleichnisse aus der sie begleitenden Handlung so ohne weiteres deutbar sind. Alle Erklärungen werden ja auf Umwegen erreicht! Wieso soll das Brechen des Brots die Kreuzigung des Leibes anzeigen? Ist diese Erklärung etwa deswegen einleuchtender, weil es die einzige ist, welche die begleitende Handlung offen lässt? Wer sagt uns, dass es die Jünger so verstanden haben können? In der urchristlichen und altchristlichen Epoche, ja eigentlich bis auf Zwingli weiss kein Mensch etwas von dieser Deutung.

Mit dem Wort über dem Kelch steht es noch schlimmer. Hier muss man nämlich, um dem Gleichnis einen Sinn abzugewinnen, den Vergleichspunkt zur Handlung geradezu hinzuerfinden. Berichtet ist nur das Herumreichen des Kelches. Dieses ist aber für das „Vergiessen des Blutes“ nicht charakteristisch. Das einzig Erträgliche wäre das „Ausgiessen in den Kelch“. Obwohl nun diese Handlung in keinem Berichte erwähnt ist, haben es alle exegetischen Deutungen,

welche auf dem Darstellungsmoment beruhen, mit dem „Ausgiessen“ des Weines in den Kelch zu thun. Aus der inneren Zwangslage heraus schaffen sie frei ein Analogon zum Brotbrechen, ohne sich darüber zu rechtfertigen, wie sie dazu kommen, die Situation in unerlaubter Weise zu bereichern.

Wo steht denn geschrieben, dass Jesus den Wein in den Kelch vor den Augen der Jünger bedeutungsvoll eingoss, wie er das Brot brach? Nirgends! Also beruht die exegetische Deutung des zweiten Gleichnisses auf reiner Erfindung.

Gestehen wir es offen ein: es fehlt uns jegliche Anleitung zu einer natürlichen Deutung der Gleichnisse. Ueber Künstelei haben wir es dabei nicht hinausgebracht. Unser Schlüssel ist nur ein schlechter Nachschlüssel: er passt zur Not in das eine Schloss, aber nicht in beide. Und aus dieser Notdeutung der Gleichnisse wollen wir die ganze historische und urchristliche Mahlfeier erklären!

Wenn man in dieser Notlage einmal den noch einzig möglichen Ausweg ins Auge fasste! Es geht nicht an, die Feier durch die Gleichnisse zu erklären. Versuchen wir es mit dem umgekehrten Verfahren, nämlich die Gleichnisse aus der Feier zu erklären!

Freilich, am Anfang scheint das nur das letzte verzweifelte Rütteln an der verschlossenen Thür. Aber überlegen wir die Sache einmal ruhig.

Beim Abendmahl handelt es sich um die Austeilung von Seiten Jesu, um den Genuss von Seiten der Jünger und um zwei Gleichnisse, welche mit dem Vorgang zusammenfallen. Ich sage zusammenfallen! In einer Situation können Handlungen und Reden zeitlich zusammenfallen, während sie in dem Bericht nur in zeitlicher Folge geschildert werden können, weil die Worte jedes Nebeneinander notwendig in eine Aufeinanderfolge auseinanderlegen.

So halten unsere Berichte die Reihenfolge: Austeilung, Gleichnis, Genuss inne, als hätte Jesus zuerst symbolisch gehandelt, dann ausgeteilt, dann das erklärende Gleichnis gesprochen, worauf zuletzt die Jünger verständnisvoll gegessen hätten.

Versucht man es aber einmal, sich den berichteten Vorgang als Scene vorzustellen, so merkt man bald, dass die säuberliche chronologische Folge stark illusorisch wird. Man denke

sich die 12 Menschen, die wie auf eine innere Verabredung hin mit dem Essen des ihnen zugeteilten Stückes warten, bis Jesus das Gleichniswort gesprochen! Wie unnatürlich, ja unmöglich diese Scene in der gedachten chronologischen Folge der Handlungen ist, kann man in Oberammergau sehen, wenn sie ins Leben übersetzt wird! Es lässt sich kaum etwas Unnatürlicheres und Geschraubteres denken.

Für den, welcher eine berichtete Situation mit dem Blick des Malers in der Wirklichkeit zu schauen vermag, bleiben nur zwei Möglichkeiten. Entweder hat Jesus jedem Einzelnen das Brot zugeteilt und dabei für jeden Einzelnen das Gleichniswort wiederholt: dann ist die chronologische Folge so haltbar. Oder aber, wie feststeht, er hat allen zusammen Brot ausgeteilt und das Gleichniswort nur einmal gesprochen: dann ist die chronologische Folge, mit der wir bisher operierten, illusorisch geworden. Sie besagt dann nur, dass Jesus im Verlauf der Austeilung des Brotes und während des Herumreichens des Bechers die Gleichnisworte vom Leib und vom Blut gesprochen! Ob zu Anfang, in der Mitte oder zu Ende, ob vor, während oder nach dem Essen und Trinken: das ist nicht auszumachen. Unsere Berichte geben uns darüber keinen Aufschluss.

Aus der angenommenen chronologischen Folge haben die bisherigen Auffassungen ohne weiteres eine causale gemacht. Man sagte: Die Austeilung und das dabei vorkommende Brechen und Ausgiessen begründet das Gleichnis, das Gleichnis soll den Jüngern die Bedeutung des Genusses erklären, und die Bedeutung des Genusses macht das Wesen der Feier aus.

Aus einer angenommenen zeitlichen Folge eine causale zu machen, das ist ein Fehler, den das menschliche Denken trotz aller Warnungen immer und immer wieder macht und sich dadurch die grössten Probleme schafft.

Nun zeigt die Geschichte, dass gerade diese angenommene causale Folge das Abendmahlsproblem unlösbar macht. Andererseits beschränkt sich unsere Kenntnis von der Situation darauf, dass Jesus im Verlauf der Austeilung die Gleichnisse gesprochen hat. Also machen wir uns von dem Vorurteil los, als ob die Gleichnisse die Feier konstituierten, und fassen das Problem so, dass die Feier die Gleichnisse erklärt. Anders ausgedrückt: Man meinte bisher, dass Jesus die Jünger aufforderte, das dargereichte Brot und den herumgereich-

ten Wein zu geniessen, weil er sie als seinen Leib und sein Blut bezeichnet hatte (wobei freilich niemand sagen kann, in welchem Sinne sie mit Brot und Wein seinen Leib und sein Blut assen und tranken).

Wir aber gehen jetzt davon aus, dass Jesus von dem Brot und dem Wein, die seine Jünger auf seine Darreichung hin genossen, sagt, sie wären sein Leib und sein Blut, gerade im Hinblick darauf, dass sie es auf seine Darreichung hin geniessen! Sie essen also nicht seinen Leib und trinken nicht sein Blut, sondern, weil sie jenes Brot essen und jenen Wein trinken, sagt er, es sei sein Leib und sein Blut! Das Gleichnis konstituiert also die Feier nicht, sondern es erwächst aus ihr!

Die Feier ist selbständig! Sie besteht darin, dass Jesus unter Danksagung seinen Jüngern das Brot bricht und den Kelch herumreicht und sie davon geniessen. Zum Wesen der Feier gehören die Gleichnisse nicht, sondern Jesus spricht in diesen geheimnisvollen Worten die Bedeutung aus, welche die Feier für ihn hat!

Diese zweite Eventualität liegt gerade so gut in den Berichten wie die erste. Nur ging man immer an ihr vorüber, weil die chronologische Folge der Handlungen in der schriftstellerischen Darstellung die Aufmerksamkeit ganz für die erste gefangen nahm.

Nun ist aber logisch festgestellt, dass die bisherige Annahme das Problem vollständig unlösbar macht. Also muss man es notgedrungen mit der zweiten probieren.

Ueberdies spricht die Geschichte gerade für die zweite. Es steht fest, dass die Leidensgleichnisse in der urchristlichen Feier keine Rolle spielten. Sie wurden im Verlauf der Feier in keiner Weise reproduziert! Dafür sprechen Didache und Paulus, denn wenn sie aus dem alltäglichen Verlauf der Feier bekannt gewesen wären, bliebe I Kor 11 23 unverständlich, da hier dann etwas Bekanntes in geheimnisthuerischer Weise wiederholt würde! Es stand also im Urchristentum so: Man wusste wohl, dass diese Gleichnisse bei der historischen Feier gesprochen worden waren, die Gemeindefeier leitete sich von dieser historischen Feier ab: aber doch fühlte man kein Bedürfnis, die historischen Gleichnisse Jesu dabei irgendwie zu reproduzieren. Also war die historische Feier, sofern sie sich in der Gemeindefeier fortsetzte, von den Gleichnissen unab-

hängig, da man sonst auch die Gleichnisse wiederholt hätte. Das ist durch die Geschichte bezeugt.

Darum hat es das Abendmahlsproblem gar nicht mehr mit den beiden unmöglichen Fragen zu thun, wieso Jesus seinen Jüngern seinen Leib zu essen und sein Blut zu trinken gegeben habe und wie sie diese Feier später in entsprechender Weise reproduzierten, sondern das Problem selbst ist ein ganz anderes. Es heisst nicht mehr: Was bedeuten die Gleichnisse, damit wir die Feier erklären können? sondern: Was bedeutete die Feier, damit wir die Gleichnisse erklären können.

In welchem Sinne war die Austeilung von Brot und Wein beim letzten Mahl ein so überaus feierlicher Akt, der sich auf Jesu Tod bezog? — von dieser Frage hat die Untersuchung auszugehen, indem sie die Gleichnisse vorerst ganz bei Seite lässt. Es ist der einzige Weg zur Lösung des Problems.

Zweiter Teil.

Das Abendmahlsproblem auf Grund der historischen Berichte.

Zehntes Kapitel.

Die textkritischen Fragen.

1. Cod. D. Die textkritische Hauptfrage.

Es handelt sich um den Lukasbericht (Lk 22 15—20). In der gewöhnlichen Fassung zeigt er ein eigentümliches Gepräge. Er bietet zunächst ein Wort über den Passahgenuss in dem zukünftigen Reiche. Darauf folgt ein ähnliches Wort, den Becher betreffend, welches mit dem synoptisch-eschatologischen Schlusswort nach Markus und Matthäus übereinstimmt. Nachdem so gleichsam ein erster Redegang über das Essen und Trinken abgeschlossen ist, kommt das Wort über dem gebrochenen Brot und über dem Wein als Bundesblut; bei letzterem fehlt dann das bei den beiden älteren Synoptikern den zweiten Akt beschliessende eschatologische Schlusswort.

Wir haben also eine merkwürdige Doppelheit: zwei Worte das Essen, und zwei den Kelch betreffend. Von den beiden auf das Essen bezogenen Worten handelt nur das zweite von dem Genuss des Brots, während das erste vom Passah allgemein redet. Die Doppelheit ist also hier nicht so auffällig, wie in den beiden das Trinken betreffenden Worten, welche sich beide auf den Kelch beziehen. Das zweite nimmt sich wie ein Nachtrag zum ersten aus, da es ohne das eschatologische Schlusswort steht, die Aufforderung zum Genuss nicht enthält und überhaupt in dieser Form der Feier keinen abrundenden Abschluss gibt, wie es das altsynoptische Kelchwort thut.

Als daher diese eigentümliche Doppelheit in dem Lukasbericht auffiel, war die natürlichste Korrektur schon gegeben:

das zweite Kelchwort, da die Aufforderung zum Genuss schon im ersten enthalten schien, zu streichen, dagegen das zweite Wort über dem Brot, das in seiner spezifischen Eigenschaft vorher nicht erwähnt war, zu belassen, weil es die Aufforderung zum Genuss enthält. Es ist die Korrektur von Cod. D[1]. Er schliesst mit den Worten: τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου (v. 19[a]).

Entschliesst man sich einmal zu diesem so natürlichen Abstrich, so liegt gar kein Grund mehr vor, das Kelchwort mit seiner Aufforderung zum Trinken sich zwischen die beiden auf das Essen bezogenen Aussagen eindrängen zu lassen und sie unnatürlich auseinanderzureissen; man moduliert nach der ursprünglichen synoptischen Harmonie zurück, sodass das eschatologische Schlusswort beim Kelch wieder ans Ende kommt. Tritt dementsprechend v. 17 und 18 hinter 19[a], so erhält man einen Bericht, der sich von dem gewöhnlichen nur dadurch unterscheidet, dass er vor dem Brotwort ein Wort über das Passah bringt, welches dem eschatologischen Schlusswort über dem Kelch nachgebildet ist. Dieses Verfahren findet sich bei b c.[2]

Die Entstehung des Abendmahlsberichtes des Cod. D. beruht auf Reflexion. Ueberhaupt bricht sich die Ueberzeugung immer mehr Bahn, dass seine Abweichungen durchweg diesen Charakter tragen. Eine originelle Vorstellung der historischen Feier schwebt dieser Berichtform gar nicht vor. Daher betrifft die Grundfrage der Textform des Lukas gar nicht Cod. D, sondern die gewöhnliche Lesart. Wie kommt Lukas dazu, den Bericht so ins Doppelte sich spiegeln zu lassen, dass der Versuch, diese Doppelheit als auf ein Versehen zurückgehend zu korrigieren, sich in Cod. D notwendig einstellen musste? Diese Frage ist aber gar keine textkritische mehr, sondern sie hängt mit der Entwicklung der Feier im Urchristentum und der damit gegebenen Verschiebung des Bildes des historischen Mahles zusammen[3].

---

[1] D, a, ff[2]. Die Ausgabe von Westcott und Hort hat diese Lesart adoptiert.

[2] In derselben Absicht lässt syr[cu] Vers 20 aus und setzt dafür Vers 17 und 18 ein.

[3] Eine eingehende Darlegung der Textfragen, welche den Lukasbericht betreffen, findet sich in der Abhandlung von Erich Haupt.

2. Abweichende Lesarten.

Die Frage, ob in den einzelnen Fällen εὐλογήσας oder εὐχαριστήσας zu lesen ist, hat keine Bedeutung. Die beiden älteren Synoptiker gebrauchen den ersteren, Paulus, Lukas und Justin den letzteren Ausdruck.

Der Grund der verschiedenen Lesarten in Mt 26 26 ist leicht einzusehen. Partizipien und erzählende Verben häufen sich in einer Weise, dass man in keinem Falle eine schwerfällige und ungriechische Konstruktion vermeiden kann. Ob man nun liest: λαβὼν ὁ Ἰησοῦς ἄρτον καὶ εὐλογήσας ἔκλασεν καὶ δοὺς τοῖς μαθηταῖς εἶπεν[1], oder ob man eines der Partizipien auflöst und die Lesart erhält: λαβὼν ὁ Ἰησοῦς ἄρτον καὶ εὐλογήσας ἔκλασεν καὶ ἐδίδου τοῖς μαθηταῖς καὶ εἶπεν[2] bleibt sich gleich. Der Satz ist in jedem Falle formlos, weil er eine Häufung von Handlungen auf einen Moment enthält, deren zeitlicher und logischer Zusammenhang sich sprachlich gar nicht wiedergeben lässt. Die Varianten beruhen auf der empfundenen darstellerischen Schwierigkeit, die jeder auf eine andere Weise zu überwinden suchte.

Bei Markus treten die stilistischen Schwierigkeiten nicht so sehr hervor. Er vermeidet nämlich die namentliche Nennung des Spenders und der Empfänger, wodurch die matthäische Konstruktion so besonders ungelenk wird.

Der paulinische und der justinische Bericht sind von dieser Schwierigkeit befreit: sie vereinfachen die Situation, indem sie die Darreichung (ἔδωκεν) und die Aufforderung zum Genuss (λάβετε) auslassen.

Das φάγετε in Mk 14 22[3] ist naive matthäische Nachbildung. Die alten Zeugen bieten nur λάβετε.

Der Zusatz καινῆς, den einige Lesarten bei dem Wort über dem Becher in Mk 14 24[4] bieten, beruht auf naiver Nachbildung der paulinischen Version.

3. Das Ergebnis der Textkritik.

Die Verschiedenheit der Lesarten ist nicht darin begründet, dass die eine mit ihren Wurzeln historisch höher hinaufreicht als

[1] So ℵ (sed δούς ex ἐδίδου korrigiert ab ℵ[a]) BDLZ.
[2] ACΓΔ.
[3] Mk 14 22: zu λάβετε zugesetzt φάγετε (EFHM[2]).
[4] Mk 14 24: τῆς διαθήκης (ℵBCDL).

die andere. Sie gehen zum Teil aus der Schwierigkeit hervor, welche die betreffenden Auffassungen haben, sich stilistisch darzustellen. Zum Teil entspringen sie der Tendenz, die Berichte einander gleichzubilden. Dazu war es aber schon zu spät: die verschiedenen Typen hatten schon eine zu scharfe historische Ausprägung erhalten, als dass es den nachbessernden Versuchen hätte gelingen können, den Einheitstypus herzustellen, an dem die vorhergehende geschichtliche Epoche sich vergebens abgearbeitet hatte.

Den letzten Versuch dieser Gleichbildung bietet der textus receptus, sofern er den ersten Akt bei Paulus nach Analogie mit dem matthäischen darstellt und dadurch eine Aufforderung zum Genuss einträgt (nehmet, esset), die in I Kor 11 24 ursprünglich fehlt.

Die Aufgabe der Textkritik in der Abendmahlsfrage besteht darin, dass sie jeden der Berichte in seiner charakteristischen Eigentümlichkeit darstellt, indem sie ihn von den Spuren der versuchten litterarischen Gleichbildung mit andern befreit. Diese Aufgabe, so bescheiden sie scheint, ist von eminenter Tragweite. Hätte sich die Gleichbildung der Berichte wirklich durchgesetzt, so wäre das Abendmahlsproblem unlösbar.

Elftes Kapitel.

Die Eigenart des Markusberichts (Mk 14 22—26).

Der erste Akt besteht einzig darin, dass Jesus unter Gebet das Brot bricht und es herumreicht; zugleich spricht er das Gleichniswort von seinem Leib. Es fehlt, wie bei Matthäus, das uns aus Paulus gewohnte ὑπὲρ ὑμῶν und über Matthäus hinaus das φάγετε.

Ist so im ersten Akt die Aufforderung zum Genuss in Hinsicht auf das Gleichnis nicht ausdrücklich ausgesprochen, so fehlt sie im zweiten vollständig. Es wird zuerst berichtet, dass Jesus allen den Kelch nach dem Gebetswort herumgereicht habe und alle daraus getrunken haben (Mk 14 23). Darauf erst spricht er das Gleichniswort von dem für viele vergossenen Blut (Mk 14 24).

Bruno Bauer war meines Wissens der erste, der darauf hingewiesen, dass Markus statt der Aufforderung zum Trinken die Konstatierung bietet, dass alle getrunken haben. Er sieht

darin nur eine Abschwächung gegen Matthäus, da Markus sich scheue, die Aufforderung Jesu in vollem Umfang aufrecht zu erhalten.

Dabei hat aber Bruno Bauer nicht bemerkt, dass mit dieser Konstatierung auch die gewöhnliche chronologische Folge vom Gleichnis zum Genuss sich verschiebt, wodurch zugleich das uns geläufige kausale Verhältnis zwischen Gleichnis und Genuss aufgehoben wird. Diesem Bericht zufolge ist es unmöglich, dass Jesus oder die Jünger die Bedeutung des Trinkens aus dem Gleichnis herleiten, weil dieses ja erst auf das Trinken folgt!

Zu beachten ist ferner, wie das weihevoll (ἀμήν) und nachdrücklich gesprochene eschatologische Schlusswort von dem Neutrinken in dem Reich des Vaters sich eng an das Gleichniswort anschliesst! Es bildet den Höhepunkt der Feier (v. 25), worauf alsbald der Aufbruch erfolgt.

Diese eigenartigen Züge des Markusberichts sind bisher nicht herausgearbeitet worden. Man hat ihn einfach nach den andern gedeutet. Alle Berichte, so nahm man ohne weiteres an, bieten dieselbe Thatsache. Beim letzten Mahl hat Jesus den Jüngern Brot und Wein so dargereicht, dass sie die Elemente irgendwie als seinen Leib und sein Blut assen und tranken. Das Fehlen des φάγετε bei Markus erklärte man daraus, dass es sich von selbst verstehe. Die Eigentümlichkeit des zweiten Akts hob man nicht einmal hervor, weil man sie — ohne sich davon Rechenschaft zu geben — nach Matthäus und den andern interpretierte.

Diese Annahme, dass der Markusbericht im Grunde dasselbe besage wie die andern, ist eine der unbewiesenen Voraussetzungen, mit denen die bisherigen Abendmahlsauffassungen operierten. Wenn wir nämlich nur den Markusbericht hätten, käme niemand auf den Gedanken, dass Jesus seinen Jüngern Brot und Wein als seinen Leib und sein Blut ausgeteilt und sie zum Genuss in diesem Sinne aufgefordert habe. Man würde die zeitliche Folge im ersten Akt nach der des zweiten auffassen und als Thatbestand feststellen, dass Jesus im Verlauf der Austeilung des Brotes das Gleichnis von seinem Leib und **nach** der Herumreichung des Bechers das Gleichnis von seinem Blut gesprochen habe. Wenn wir aber einen Bericht haben, wo Jesus dem

strikten Wortlaut zufolge weder seinen Leib noch sein Blut zum Genuss ausgeteilt hat, so dürfen wir ihn nicht, als handle es sich um eine gewisse Nachlässigkeit und Sparsamkeit im Ausdruck, nach den andern auslegen, sondern wir müssen ihn mit ihnen vergleichen und eine Auseinandersetzung herbeiführen. Daraus ergibt sich dann die Tragweite der Abweichungen. Entweder handelt es sich um eine absolut unverständliche Schilderung, die man, weil sie mit dem feststehenden Thatbestand absolut keine Verwandtschaft hat, als Kuriosum nicht weiter zu beachten braucht, oder — wir haben den authentischen Bericht vor uns, von dem die Untersuchung ausgehen muss. Diese Alternative ist nicht zu umgehen, sobald man sich die Eigenart des Markusberichts klar gemacht hat.

Zwölftes Kapitel.

Der Vergleich der Berichte.

1. Das Prinzip der Gleichbildung.

Aeusserlich betrachtet zeigt sich die Eigenart des Markusberichts darin, dass die beiden Akte an Umfang und Gesichtspunkten verschieden sind. Der erste ist ganz kurz; er beschränkt sich auf das Gebetswort, das Brechen zum Austeilen und die Gleichnisrede; der zweite enthält das Gebetswort, die Austeilung, die Erwähnung des Genusses, die Gleichnisrede, den Hinweis auf die Heilsbedeutung des Todes und das eschatologische Schlusswort. Der Vergleich zeigt, dass bei den andern Berichten die beiden Akte in steigendem Masse einander gleichgebildet werden, sowohl dem Umfang nach, als auch hinsichtlich der Gesichtspunkte, die sie enthalten. Wir erhalten zwei Parallelakte, indem die Handlungen und Worte beim Wein genau denen beim Brot entsprechen.

Diese Gleichbildung erfolgt entweder so, dass die Momente des zweiten Akts in den ersten eingetragen werden (Matthäus, Paulus, Lukas), oder so, dass der zweite Akt nach Analogie des ersten zusammengezogen wird (Justin).

2. Der matthäische Bericht (Mt 26 26—29).

Matthäus befindet sich auf dem Wege zur Gleichbildung. Durch das φάγετε ist die ausdrückliche Erwähnung des Genussmoments in den ersten Akt aufgenommen. Da im zweiten an

Stelle der Konstatierung ebenfalls die Aufforderung zum Genuss getreten ist, so entsprechen sich beide Akte in diesem Punkte vollkommen. λάβετε, φάγετε· τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου. πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες· τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ αἷμά μου. Die Gleichbildung ist aber noch nicht vollständig vollzogen. Dem ersten Akt fehlt ein dem Wort über die Bedeutung des vergossenen Bluts entsprechender Hinweis (τὸ περὶ πολλῶν). Auch das eschatologische Wort, welches das Gleichnis über dem Wein beschliesst, ist beim Brot noch nicht vertreten.

Zudem zeigt das im zweiten Akt stehen gebliebene πάντες, dass hier eine Konstatierung in eine Aufforderung umgesetzt worden ist. Bei der Konstatierung muss ja notwendig erwähnt werden, dass sie alle davon getrunken haben. Bei der Aufforderung aber ist das πάντες selbstverständlich, oder — wenn es die Weihe der Aufforderung nachdrücklich hervorheben soll — wie kann es dann beim Brot fehlen? Hier wäre es wirklich gefordert, da Jesus nicht ohne weiteres annehmen kann, dass alle das Stückchen Brot, das er ihnen darbietet, auch wirklich essen, während er dem Herumgehen des Kelches mit dem Auge folgt. Bei Paulus, Lukas und Justin ist dann das πάντες, als nicht mehr von Belang, auch wirklich ausgefallen.

Die Verbindung des eschatologischen Schlussworts mit dem Kelchwort nach rückwärts, dem Aufbruch zum Leidensweg nach vorwärts ist bei Matthäus noch gewahrt. Jedoch ist es mit dem Kelchwort nicht mehr durch das gewaltige ἀμήν in Steigerung verbunden, so dass es, wie bei Markus, den Höhepunkt der ganzen Feier bildet, sondern es ist nur mehr eine mit δέ beigeordnete Schlussbemerkung (Markus ἀμὴν λέγω ὑμῖν, Matthäus λέγω δὲ ὑμῖν).

So befindet sich die Gleichbildung bei Matthäus noch im Fluss. Bei Paulus ist sie schon viel weiter fortgeschritten.

3. Der paulinische Bericht (I Kor 11 23—26).

Hinter jedem Akt ist abschliessend angefügt: τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. Durch Uebernahme eines auf die Bedeutung des Todes hinweisenden Worts (τὸ ὑπὲρ ὑμῶν) gleicht sich der erste Akt dem zweiten an. Nur das ἔκλασεν hat keine Parallele.

Bei Markus und Matthäus beschloss das Wort von der Wiedervereinigung beim Mahl im zukünftigen Reich den Spruch über dem Becher. Nur scheinbar ist es bei Paulus ausgefallen. Er

setzt es vielmehr als Abschluss bei beiden Akten voraus: ὁσάκις γὰρ ἐὰν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον πίνητε, τὸν θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλετε, ἄχρι οὗ ἔλθῃ (v. 26).

Bis dass er kommt — darin liegt die Erwartung des Kommens des Herrn und des Anbruchs des Reiches. Dies darf man für die Erklärung des τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν nicht ausser Acht lassen. Danach ist die ἀνάμνησις doppelseitig: nach rückwärts eine Erinnerung an den Tod Jesu, nach vorwärts ein Gedenken an seine Parusie. Die Feier gilt dem Gekreuzigten, der als Messias bei seiner Ankunft offenbart werden wird, als welcher er schon jetzt durch die Auferstehung zur Rechten Gottes erhöht ist.

Bedenkt man nun, dass die historische Relation des eschatologischen Schlussworts im zweiten Akt abgefallen ist, dass aber nach der Vorstellung Pauli beide Akte mit der Erwartung der Parusie in Zusammenhang stehen, so liegt es nahe, in dem τοῦτο ποιεῖτε, als Konstatierung oder als Wiederholungsbefehl gefasst, die paulinische Form des beiden Akten beigesetzten eschatologischen Schlussworts zu sehen.

Für den ersten Akt ist dies eine künstliche Angliederung, da historisch dieser Hinweis nur mit dem Kelchwort in Beziehung steht, wo der Genuss konstatiert ist; der erste Akt mit seinem ἔκλασεν ist gar nicht darauf angelegt. Daraus entsteht bei Paulus eine unerträgliche grammatikalische Verwirrung. Die Parallele zu dem ὁσάκις ἐὰν πίνητε, das erwartete ὁσάκις ἐὰν ἐσθίητε, fehlt in der Form des τοῦτο ποιεῖτε von v. 24. Unter dem ποιεῖν kann also für den ersten Akt nur das erwähnte Brechen verstanden sein. Aus v. 25 und 26 geht aber hervor, dass, dem ποιεῖν des zweiten Akts entsprechend, der Genuss, nämlich das Essen, darunter verstanden werden muss. Grammatikalisch allein berechtigt wäre: so oft ihr dieses Brot brechet und diesen Kelch trinket; thatsächlich aber soll es bedeuten: so oft ihr dieses Brot esset. So ist auch das γάρ zu verstehen, welches v. 26 mit v. 24 und 25 zugleich verbindet, sofern es als Wiederholung der dort von Jesu gemeinten Handlung das Essen und Trinken voraussetzt.

Die Gleichbildung ist also trotz des latenten Widerstandes des ersten Aktes erreicht. An beide Gleichnisse schliesst sich das Wort von der Heilsbedeutung des Todes und der eschatologische Hinweis an.

Dabei entgeht Paulus durch die Form, in der er diesen Hinweis bietet, einer grossen Schwierigkeit. Dieses Wort ist in der ursprünglichen Gestalt ein Schlusswort. Fügt man es in dieser Form dem ersten Akt an, so wird die Handlung in der Mitte auseinander gerissen, da dann Jesus schon beim Brot die Feier beschliesst. Diese Schwierigkeit hat Lukas gefühlt, als er die paulinische Vorstellung in den synoptischen Bericht zu übertragen unternahm.

4. Der lukanische Bericht (Lk 22 14—20).

Lukas bringt zuerst das eschatologische Schlusswort in direkter Rede für beide Akte. Für das Kelchwort lag die Form der älteren Synoptiker vor. Er nimmt die Matthäusform, weil er die Aufforderung zum Genuss, welche Paulus nicht bietet, voraussetzt. Durch die Auslassung des Wortes vom Blut wird folgendes Kelchwort hergestellt Lk 22 17 u. 18: καὶ δεξάμενος ποτήριον εὐχαριστήσας εἶπεν· λάβετε τοῦτο καὶ διαμερίσατε εἰς ἑαυτούς· λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ πίω ἀπὸ τοῦ νῦν ἀπὸ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως ὅτου ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἔλθῃ.

Der Versuch nimmt sich gut aus; das διαμερίσατε hat zugesetzt werden müssen, damit man die später folgende Darreichung des Kelches (v. 20) nicht vorwegnehme; das eingefügte γάρ stellt in Verbindung mit dem διαμερίσατε zur Not einen logischen Gedankenzusammenhang her; das καινόν (vgl. Mt 26 29) blieb besser weg, weil dieses Adjektiv nachher als erklärender Zusatz zu διαθήκη figuriert; der Farbenton der eschatologischen Aussage ist etwas verblasst (Matthäus ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης ὅταν αὐτὸ πίνω μεθ' ὑμῶν καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρός μου· Lukas ἕως ὅτου ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἔλθῃ).

Schwieriger war die Formulierung des eschatologischen Schlussworts für den ersten Akt, da hier kein behauenes Material vorlag und das Wort über dem Brot seinen Widerstand gegen die aufgezwungene Verbindung mit irgend einem eschatologischen Hinweis schon bei Paulus hinreichend bekundet hatte. Ein einziger Ausweg bot sich dar: das eschatologische Schlusswort, da es einmal für die Handlung des Essens gefordert war, auf die ganze Mahlzeit zu beziehen. Dieser Fassung kam der Gedanke zu Hülfe, dass möglicherweise die historische Feier ein Passahmahl gewesen; das neukonstruierte eschatologische Schlusswort für das Essen bezieht sich bei Lukas also auf das Passahmahl, das

Jesus mit den Seinen feiert. 15 καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς· ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν πρὸ τοῦ με παθεῖν· 16 λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ φάγω αὐτὸ ἕως ὅτου πληρωθῇ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.

Die Benutzung des Passahgedankens ermöglicht Lukas, eine Mahlfeier darzustellen, bei der sowohl das Essen als das Trinken einen eschatologischen Hinweis erhalten. Dabei wird aber die historische Feier auseinandergerissen! Zuerst kommen die beiden eschatologischen Worte; sie werden in den Verlauf der Passahmahlzeit gerückt. Das erste bildet zugleich eine stimmungsvolle Einleitung. Von dem Wort über dem Brot wird dadurch nichts vorausgenommen: nur mit dem Wort über dem Becher hat es seine Schwierigkeit. Um das Kelchwort, welches dann bei der eigentlichen historischen Feier eintritt, von dem vorhergehenden, welches im Rahmen des Passahmahls verlief, genau abzuheben, wird es in der paulinischen Form berichtet: τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι λέγων· τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου: soweit geht die Uebereinstimmung. Nun ist aber der eschatologische Hinweis nach Paulus (I Kor 11 24 u. 25 τοῦτο ποιεῖτε etc.) schon beim ersten Passah-Kelchwort verbraucht; deswegen wird hier nach Matthäus zurückmoduliert und τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον eingesetzt; aus diesem Grunde war schon an Stelle des paulinischen ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι das altsynoptische ἐν τῷ αἵματί μου eingetreten.

Der erste Akt wird nach Paulus beschrieben; aus den Synoptikern ist die ausdrückliche Erwähnung der Darbietung (ἔδωκεν-διδόμενον) eingedrungen. Das τοῦτο ποιεῖτε ist stehen geblieben, weil das eschatologische Wort hinsichtlich des Essens sich auf das Passahmahl allgemein bezieht.

Der Bericht des Lukas erklärt sich litterarisch einfach als ein Versuch, die bei Paulus erreichte Gleichbildung der beiden Akte unter Zuhülfenahme des Zusammenhangs der historischen Feier mit dem Passahmahl in die synoptische Geschichtserzählung zurückzutragen. Daraus resultiert dann folgender Verlauf der Feier: Jesus weist zu Anfang des Passahmahls darauf hin, dass er es erst im Gottesreiche wieder mit den Jüngern feiern wird. Solches wiederholt er beim ersten Herumreichen des Kelches. Bei einer Brotdarreichung im Verlaufe der Feier spricht er das Gleichnis von seinem Leibe, desgleichen beim Kelch das Gleichnis von seinem Blute. Beide Akte sind absolut gleich durch die Geltendmachung des Heilswertes der Dahin-

gabe (v. 19 τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον, v. 20 τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον). Auch bei dieser Gleichbildung geht es ohne stilistische Härte nicht ab, sofern nämlich im zweiten Akt von einem vergossenen Kelch die Rede ist, während das Blut gemeint ist.

Wie bei Paulus werden beide Akte durch das τοῦτο ποιεῖτε abgeschlossen. Wir haben also eine bis auf den gemessenen Rythmus in der Sprache sich erstreckende Gleichbildung. Freilich ist dabei der Schluss der Feier verloren gegangen. Das stolze Wort von dem Wiedertrinken in des Vaters Reich ist schon für den Anfang der Passahfeier verbraucht, statt dass es, wie bei Markus und Matthäus, zum Aufbruch überleitet. Dafür finden hier die Episoden von der Bezeichnung des Verräters, dem Rangstreit und der Verwarnung des Petrus ihren Platz (Lk 22 21—38), wobei die Schilderung des feierlichen Aufbruchs nach dem Lobgesang (Mk 14 26 = Mt 26 30) unterbleibt. „Er ging nach seiner Gewohnheit an den Oelberg“ (Lk 22 39: καὶ ἐξελθὼν ἐπορεύθη κατὰ τὸ ἔθος εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν).

Eine originelle Auffassung von dem Wesen der historischen Feier liegt dieser Darstellung nicht zu Grunde. In keinem Falle ist sie aus dem Bestreben hervorgegangen, die Trennung des „Abendmahls“ von der gemeinsamen religiösen Mahlzeit, welche bei Paulus angebahnt sein soll, historisch zu begründen! Dieser formlose Bericht ist nur aus dem Prinzip παρηκολουθηκότι ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς καθεξῆς γράψαι (Lk 1 3) zu erklären.

Es ist daher nicht zu erwarten, dass durch Streichung oder Versversetzung aus der lukanischen Darstellung sich ein Bericht gewinnen lässt, der auf eine originelle ältere Vorstellung der historischen Feier zurückgeht. Mehr als durch solche Versuche wird man dem Wert der lukanischen Darstellung gerecht, wenn man das schriftstellerische Geschick, das ästhetische Feingefühl und den liturgischen Schwung würdigt, von denen diese Schilderung Zeugnis gibt.

5. Der justinische Bericht (I Apol. 66).

Hier vollzieht sich die Gleichbildung durch Verkürzung des zweiten Akts nach Analogie des ersten. Die berichtete Feier beschränkt sich auf zwei rätselhafte Worte Jesu. Nach einem Dankgebet über dem Brot spricht er: „dies ist mein Leib“, desgleichen beim Kelch: „dies ist mein Blut“ (τὸν Ἰησοῦν λαβόντα ἄρτον εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου, τοῦτό

ἐστι τὸ σῶμά μου. καὶ τὸ ποτήριον ὁμοίως λαβόντα καὶ εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν· τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου).

Es fehlt das Brechen des Brots, der Hinweis auf den Wert der Dahingabe und die Hervorhebung des erwarteten oder erfolgten Genusses im zweiten Akt. Auch das eschatologische Schlusswort ist ausgefallen. Nur beim ersten Akt findet sich das τοῦτο ποιεῖτε in der paulinischen Form, wobei aus τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν (I Kor 11 24) τὴν ἀνάμνησίν μου geworden ist.

Hier steigert sich aber der Widerstand des ersten Akts gegen einen derartigen Eintrag bis zur Unerträglichkeit. Worauf soll sich das ποιεῖν beziehen? Auf das vorausgehende Gebetswort? Das Brechen ist nicht erwähnt, der Genuss vorausgesetzt, aber nicht hervorgehoben. So ist das τοῦτο ποιεῖτε hier für die grammatikalische Auslegung sinnlos und die Erwähnung desselben bei dem ersten Akt allein unverständlich.

Bei dieser verkürzten Darstellung ist die ganze historische Situation interesselos geworden. Zwar erwähnt Justin Dial. 41, 70 und 117, dass in der Gemeindefeier auch die Erinnerung an Jesu Tod mit hereinspielt. In seinem Bericht aber fehlt jede Andeutung, dass dieses Mahl in der Nacht vor dem Tod stattgefunden hat.

Aus dem „justinischen Bericht“ allein wüssten wir also nur, dass Jesus bei einem Mahle, nachdem er das Dankgebet über dem Brot gesprochen, seinen Jüngern geboten habe, diesen Brauch zur Erinnerung an ihn festzuhalten; danach habe er fortfahrend das gesegnete Brot als seinen Leib und den gesegneten Kelch als sein Blut bezeichnet.

Dreizehntes Kapitel.

Die Authentie des Markusberichts.

1. Der Beweis.

Authentisch ist ein Bericht, welcher in keiner Weise durch die Vorstellung von der Gemeindefeier beeinflusst ist. Der Markusbericht ist authentisch, weil sich dieser Nachweis für ihn führen lässt.

Worauf beruht die Gleichbildung der beiden Akte, welche alle andern Berichte, wenn auch der Art und dem Grad nach verschieden, im Unterschied zu Markus aufweisen? Auf dem Einfluss, welchen die altchristliche Feier auf die Vorstellung der

historischen ausübt. Die Gemeindefeier war eine Mahlzeit, bei der dem Essen dieselbe Bedeutung zukam wie dem Trinken. Ganz natürlich übertrug sich dies auf die historische Feier. Man wusste also nicht anders, als dass Jesus beim Brot und beim Wein in genau entsprechender Weise gehandelt und geredet haben musste, sofern in der abgeleiteten Feier die gleiche Wertung des Essens wie des Trinkens konstatiert wurde. So war die Gleichbildung der beiden Akte für die historische Feier von der urchristlichen gefordert.

Besässen wir nun den Markusbericht nicht, so würden wir an der Gleichheit der beiden Akte nichts Besonderes finden, da dies auch unserem Empfinden als das Natürlichste erscheint. Alle modernen Rekonstruktionsversuche der „ursprünglichen Einsetzungsworte“ vertreten die Gleichbildung ebenfalls. Wir sind also auch geneigt, die Gleichheit der beiden Akte ohne weiteres für selbstverständlich zu halten.

Nun zeigt aber der Markusbericht, dass die Gleichheit der beiden Akte nicht selbstverständlich ist. Also muss man entweder für die Ungleichheit derselben bei ihm oder für die Gleichheit bei den andern eine Erklärung suchen. Dabei ergibt sich, dass man wohl die andern aus dem Markusbericht ableiten kann, nicht aber umgekehrt. Matthäus und Paulus — der Lukasbericht ist ein rein litterarisches Produkt — stellen die Feier nach dem zweiten Akt des Markus dar, Justin nach dem ersten. Bringt man bei jedem die Gleichbildung der beiden Akte entsprechend in Abrechnung, wozu die grammatikalischen Härten und Unmöglichkeiten Anweisung geben, so erhält man jedesmal den Markusbericht.

Dabei zeigt sich in der Gleichbildung der beiden Akte noch eine gewisse Entwicklung. Dass sie bei Matthäus noch nicht vollständig durchgeführt ist, lässt erkennen, dass die Gleichheit der Akte nicht das Ursprüngliche ist. Also muss sie ihren Grund in der historischen Anschauung der alten Zeit haben, welche diese Berichte formuliert hat. Da dieser allein in dem Mahlzeitcharakter der Essen und Trinken gleichwertenden Gemeindefeier gegeben sein kann, steht fest, dass diese Berichte durch das Medium der altchristlichen Auffassung der Gemeindefeier hindurchgegangen sind. Markus steht ausserhalb dieses Prozesses, weil er die Gleichbildung nicht aufweist; also ist er authentisch.

Dass die Vorstellung der historischen Feier bei Paulus und Justin in einem sehr hohen Masse durch die Auffassung der Gemeindefeier bedingt ist, liegt auf der Hand. Der historische Bericht ist bei ihnen ja nur Mittel zum Zweck. Er soll eine bestimmte Anschauung von der Gemeindefeier vertreten. Die Art, wie sie beide in Verbindung setzen, geht weit über unsere Begriffe hinaus. Wir verstehen die Gemeindefeier immer nur als eine entsprechende Wiederholung der historischen, sofern sie aus der letzteren begründet wird. Paulus und Justin setzen beide gleich, indem sie die Gemeindefeier mit der historischen Feier gegeben sein lassen. Dabei entstehen dann Gedankengänge, die für uns ganz überraschend sind.

Es handelt sich um I Kor 11 26. In v. 24 und 25 vollzieht Jesus die Einsetzung. Wer redet in v. 26? Das γάρ, sofern es sich zum Vorhergehenden begründend verhält, schliesst den Subjektswechsel aus. Der Ausdruck τὸν θάνατον τοῦ κυρίου zeigt aber an, dass die historische Situation verlassen ist und Paulus von der Gemeindefeier redet. Dazu passt aber das γάρ nicht, denn was für die Gemeindefeier gilt, ist nicht eine Begründung zu den Worten Jesu, sondern eine Folgerung aus dem historischen Spruch. In diesem Satz vollzieht also Paulus den Uebergang von der historischen Feier zur Gemeindefeier so, dass er beide für einen Augenblick gleichsam zusammenschiebt.

Darum schmilzt er zwei Sätze, von denen der erste der historischen Situation, der zweite der Darlegung über die Gemeindefeier angehört, ineinander.

1. Jesus zu den Jüngern im Anschluss an die Gleichnisse: „denn (γάρ) so oft ihr von diesem Brot esset und von diesem Wein trinket, verkündet ihr meinen Tod, bis dass ich komme.“
2. Paulus der Gemeinde das Wesen ihrer Feier aus der historischen erklärend: „Darum (ὥστε), so oft ihr von diesem Brot esset und von diesem Wein trinket, verkündet ihr des Herrn Tod, bis dass er komme.“

Justin bietet ein Seitenstück zu diesem schillernden Uebergang. Er fasst in der berühmten Darlegung I Apol. 65 und 66 die historische Feier und die Gemeindefeier in einem gemeinsamen Ausdruck zusammen, indem er sie bezeichnet als: ἡ δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ (sc. Jesu) εὐχαριστηθεῖσα τροφή. Dieser Ausdruck bekundet eine Gleichsetzung der beiden Feiern, die

weit über unseren Begriff der entsprechenden Wiederholung hinausgeht. Die Speise bei der Gemeindefeier ist, wie bei der historischen, durch Jesu Gebetswort geheiligt. Ein Unterschied besteht also nicht.

Was die Gleichbildung der beiden Akte anzeigt, wird durch die Argumentierung, mit welcher Paulus und Justin die Gemeindefeier mit der historischen Feier verbinden, bestätigt: Sie sehen die historische Feier nur in der Beleuchtung der Gemeindefeier.

Solange die Textvergleichung ausschliesslich auf die Entdeckung der wahrscheinlichsten und ansprechendsten Form der Einsetzungsworte ausging, bestand die Vorstellung der Möglichkeit einer paulinischen oder justinischen Sondertradition zu Recht, da beide „die Einsetzungsworte“ in sowohl unter sich unabhängigen als von den beiden älteren Synoptikern grundverschiedenen Fassungen boten. Prüft man aber die Berichte als Berichte, frägt man sie, ohne den verlockenden Anpreisungen ihrer „Einsetzungsworte“ Gehör zu geben, was sie von dem Verlauf und dem Wesen des gesamten historischen Vorgangs, bei welchem diese Gleichnisse geredet wurden, wissen, dann ist es mit der Scheinoriginalität aus. Es zeigt sich, dass sie sich die historische Feier der ihnen geläufigen Gemeindefeier entsprechend vorstellen, nur dass Jesus dabei Speise und Trank austeilt und die bekannten Gleichnisse redet. Also geht auch ihre Fassung „der Einsetzungsworte“ nicht auf eine paulinische oder justinische Sondertradition zurück, sondern sie ist geschichtlich aus der vorausgesetzten Gemeindefeier zu erklären. Paulus und Justin differieren in ihren „Einsetzungsworten“, weil und insofern die justinische von der paulinischen Gemeindefeier differiert. Zwischen beiden muss in der Auffassung der Feier eine Wandlung eingetreten sein.

So führt die neue Problemstellung eine neue Auffassung der Authentie mit sich, welche sich nicht mehr auf Meinungen, sondern auf Gesetze gründet. Als authentisch gilt nicht mehr die kürzeste oder scheinbar klarste Relation „der Einsetzungsworte“, sondern die Darstellung des gesamten historischen Vorgangs, für welche eine Beeinflussung durch die Gemeindefeier nicht nachgewiesen werden kann, ob uns nun die betreffende „Einsetzungsformel“ zusagt oder nicht.

Bisher galt es für interessant, mit einer gewissen skeptischen Nonchalance die Behauptung hinzuwerfen, dass wir über die

Authentie der Berichte niemals etwas wissen können. Selbst wenn unter unseren Berichten ein authentischer sich befände, so hätten wir doch kein Mittel, ihn unter den andern herauszufinden. Durch die neue Auffassung der Authentie ist diese Skepsis abgethan. Wir besitzen einen authentischen Bericht. Wer es bestreiten will, muss nachweisen, dass der Markusbericht ein durch die andern Darstellungen desavouiertes Phantasieprodukt ist. Authentisch oder sinnlos: das ist die einzig offene Alternative.

2. Die Folgerungen aus der Authentie des Markusberichts.

Die neue Auffassung der Authentie bezeichnet den ersten Erfolg der neuen Problemstellung. Er öffnet dem neuen Lösungsversuch den Weg. Jesus forderte die Jünger auf, seinen Leib zu essen und sein Blut zu trinken: dieser angenommene gemeinsame Thatbestand aller Berichte schien den Weg zu versperren. Durch die Authentie des Markusberichts wird aber dieser Scheinthatbestand ausser Kraft gesetzt. Es ist historisch bestätigt, was aus der Kritik der modernen Auffassungen geschlossen wurde: Jesus hat seine Jünger nicht aufgefordert, seinen Leib und sein Blut zu geniessen, sondern er hat die Gleichnisworte im Verlauf, nicht vor dem Genuss gesprochen. Das Kelchwort kommt erst, nachdem alle getrunken haben!

Also haben wir einen Bericht, bei dem das Wesen der Feier nicht auf den Gleichnissen, sondern auf dem feierlichen Vorgang beruht. Das hatte die neue Problemstellung gefordert. Nun ist es Thatsache geworden. Also ist das Abendmahlsproblem für die historische Kritik lösbar.

3. Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis im Abendmahl.

Die Bedeutung der Darreichung der Genusselemente bleibt vorerst rätselhaft. Nur das Negative ist klar, dass nämlich die Gleichnisse nicht aus der symbolischen Handlung des Brechens und aus dem vorausgesetzten Ausgiessen des Weins an sich erklärt werden dürfen. Das darstellende Moment spielt in den Berichten keine Rolle und verschwindet zuletzt ganz, wie der justinische Text zeigt, wo das Brechen nicht einmal mehr erwähnt wird.

Wollte man die Gleichnisse nach dem authentischen Markustext deuten, so müsste man das erste aus dem Brechen, das zweite

aus der Thatsache, dass alle Jünger getrunken haben, erklären. Man bekäme also zwei ganz verschieden geartete Gleichnisse.

Die Gleichnisse vom Leib und Blut müssen aber irgendwie den Leidensgedanken enthalten. Dass Jesus damit das Geheimnis seines Leidens zum letztenmal ausgesprochen hat, ist in den Umständen dieses letzten Zusammenseins gegeben. Wenn wir also die Gleichnisse nicht richtig zu verstehen vermögen, kann dies nur daran liegen, dass wir das Geheimnis des Leidensgedankens falsch auffassen.

Nun ist es die Eigentümlichkeit aller modern-historischen Abendmahlsauffassungen, dass sie in der Feier den eschatologischen Gedanken nicht zur Geltung bringen. Sie verwenden das Wort von dem Neutrinken in des Vaters Reich nicht als eine das Wesen jenes letzten Mahls mitkonstituierende Aussage, sondern machen daraus bestenfalls ein Anhangswort.

Im Markustext nimmt es aber eine Hauptstellung ein. Es ist das mit erhobener Stimme feierlich und eindringlich gesprochene Schlusswort der Feier. Dabei hängt es mit dem Wort vom vergossenen Blut eng und unzertrennlich zusammen, so dass es mit ihm einen einzigen Gedanken zu bilden scheint. Diese enge Verbindung zwischen dem Todes- und Wiederkunftsgedanken ist charakteristisch für den zweiten Akt der Situation bei Markus.

Demselben Zusammenhang begegnen wir aber auch bei Paulus und zwar in beiden Akten. Nach ihm — und er beruft sich dabei ausdrücklich auf den historischen Hergang — besteht die Bedeutung des Essens und Trinkens irgendwie in der Verkündigung des Todes des Herrn zugleich mit der Erwartung seiner Parusie. „So oft ihr dieses Brot esset und diesen Wein trinket, verkündigt ihr den Tod des Herrn, bis dass er komme.“

In der authentischen Relation der historischen Feier und in der ältesten Relation der Gemeindefeier haben wir also beidemal eine organische Verbindung zwischen dem Leidensgedanken und der eschatologischen Erwartung. Es ist daher falsch, das Wesen der Feier in der letzten Aussprache des Todesgedankens allein zu finden. Nicht von seinem Tod, sondern von seinem Tod und der baldigen Wiedervereinigung mit ihnen beim Mahle im neuen Reich hat Jesus zu den Seinen geredet. Das Geheimnis seines Todes, welches bei dieser Feier in

der ergreifendsten und erhebendsten Weise zum letztenmal von Jesus ausgesprochen wurde, enthält den Leidensgedanken im engsten Zusammenhang mit der eschatologischen Erwartung.

Die modern-historischen Abendmahlsauffassungen sind also unhistorisch, weil der Leidensgedanke, mit dem sie operieren, keinen Zusammenhang mit der Eschatologie aufweist. Darum können sie den wesentlichen Grundzug der historischen Feier und der ältesten Gemeindefeier nicht zum Ausdruck bringen. Um das Wesen des letzten Mahles zu begreifen, bedarf es daher eines Einblicks in den eschatologischen Charakter des Leidensgeheimnisses Jesu. Diesen kann man nicht aus der Feier selbst gewinnen, da Jesus dort das Geheimnis im Gleichnis ausspricht. Das Gleichnis aber vermögen wir nicht zu deuten.

Beim letzten Mahl handelt Jesus als Messias, und zwar als leidender Messias. Wenn wir sein Handeln nicht verstehen, so liegt dies mithin daran, dass wir sein Messianitäts- und Leidensgeheimnis falsch verstehen. Das Abendmahl kann nur aus dem Zusammenhang des Lebens Jesu begriffen werden. Unsere Abendmahlsauffassungen sind falsch — also ist die Auffassung des Lebens Jesu, welche uns dazu geführt hat, auch falsch.

Das Abendmahlsproblem ist das Problem des Lebens Jesu! Eine neue Abendmahlsauffassung kann nur aus einer neuen Auffassung des Lebens Jesu hervorwachsen, welche das Messianitäts- und Leidensgeheimnis so enthält, dass sein feierliches Handeln beim letzten Mahle begreiflich und verständlich wird. Ein neues Leben Jesu: das ist der einzige Weg zur Lösung des Abendmahlsproblems.

Sünde und Gnade

nach der Vorstellung des älteren Judentums, besonders der Dichter der sog. Busspsalmen.

Eine biblisch-theologische Studie

von

Lic. Dr. **Willy Staerk**
Privatdozenten an der Universität Jena.

Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1905.

Alle Rechte vorbehalten.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Inhalt.

Seite

Die Vorstellungen von Sünde und Gnade im älteren Judentum . . . . . 1—41

Die Quellen. — Die jüdische Durchschnittsfrömmigkeit. — Die fortschreitende Vertiefung des Sünden- und Gnadenbewusstseins. — Die Stellung der Frommen zum Kultus.

Anhang I: Der Text der kirchlichen Busspsalmen. Uebersetzung mit erläuternden Bemerkungen . . . . 42—57

Anhang II: Zur Geschichte der kirchlichen Busspsalmen 58—68

Anmerkungen . . . . . 69—75

In der christlichen Kirche zählt man seit alter Zeit sieben Busspsalmen. Es sind das die Lieder 6 32 38 51 102 130 143 unseres kanonischen Psalters. Luther hat den Begriff und die Auswahl aus der katholischen Tradition in die evangelische Kirche herübergenommen und sie als altes Erbgut eingebürgert. Aber ihre Schätzung beruht jetzt wohl mehr auf dieser ihrer kirchlichen Vergangenheit* als auf ihrem religiösen Wert. Das zeigt sich darin, dass die Busspsalmen, abgesehen von Ps. 51, in den liturgischen Formen eine geringe Rolle spielen und in den altkirchlichen Perikopen überhaupt nicht vertreten sind.

In der Tat ist die, wohl erst auf christlichem Boden vollzogene Auswahl und spezifische Wertung dieser Lieder wenig glücklich. Sie beruht auf einem Verständnis der Gebete, die ihrem ursprünglichen Sinne nicht gerecht wird. Ein Busslied in eigentlichem Sinne ist nur der 38. und 51. Psalm, während Ps. 32 über den Wert der Busse und Beichte spekuliert. Das Gebet Ps. 130 verbindet die flehentliche Bitte um Gottes Hilfe in der Not mit dem Gedanken, dass der Fromme nur von seinem verzeihenden Erbarmen lebt, lässt also mehr den Glauben an die Sündenvergebung als Bekenntnis und Busse in den Vordergrund treten. Die Lieder Ps. 6 102 und 143

aber sind überhaupt keine Busslieder. Sie gehören zu der grossen Klasse der Bittgebete des Psalters und sprechen, wenn überhaupt, nur andeutungsweise von Sündenschuld als der Ursache der Not des Beters. Jedenfalls steht in ihnen weder die Sündenerkenntnis, noch gar die Beichte beherrschend im Mittelpunkt.

Wir können also die sog. Busspsalmen nicht, wie man das von vornherein erwarten möchte, als besonders wertvolle Zeugnisse für die Frage nach den Vorstellungen über Sünde und Gnade, Busse und Vergebung im älteren Judentum heranziehen. Die Bedeutung, die sie in der christlichen Kirche erlangt haben, darf uns über ihren wirklichen Wert als Dokumente der Frömmigkeit jener Zeit nicht täuschen. Nur nach ihrem objektiven religiösen Gehalt und nur als unmassgebliche Proben aus einer grösseren Zahl von religiösen Dichtungen der nachexilischen Zeit, die die hier lebendigen Anschauungen über das Verhältnis von menschlicher Sünde und göttlicher Gnade widerspiegeln, kommen sie für uns in Betracht und können sie den Ausgangspunkt der nachfolgenden Darstellung bilden.

Da es sich aber hierbei wesentlich um die Deutung und Ausschöpfung der religiösen Dichtungen des Judentums, die uns in der Sammlung der P s a l m e n vorliegen, handelt, können wir an einem Problem nicht vorübergehen, das noch immer nicht zu einer allseitig anerkannten Lösung gekommen ist, der F r a g e n a c h d e m „I c h“ d e r P s a l m e n.

Für das rechte Verständnis der im folgenden benutzten Lieder muss unseres Erachtens grundsätzlich festgehalten werden, dass wir in allen sog. „Ich“-Psalmen

persönliche Bekenntnisse frommer Juden, die einer bestimmten Situation ihre Entstehung verdanken, vor uns haben. Die allegorische Umdeutung des „Ich“ auf die Gemeinde lehnen wir mit Duhm u. a. entschieden ab. Sie wird in der Tat durch ihr Alter — schon die Synagoge hat die Psalmen so gelesen, vgl. die Doppelüberschrift zu Ps. 30! — nicht besser. Das „Ich“ der Psalmen ist ursprünglich ein Individuum mit seinen kleinen oder grossen Nöten, seiner Sorge und Sündenangst, seiner Furcht und seiner Hoffnung auf Jahwes Hilfe, seinem Gottvertrauen und kindlichen Frohgefühl über erfahrene Erhörung des Gebets, ein Mensch von Fleisch und Blut wie wir, nichts anderes. Mit dem schemenhaften Abstraktum „Gemeinde“ kann wirklich geschichtliche Interpretation dieser Lieder nichts anfangen. Gewiss, es liegt in dem Wesen und Ursprung dieser frommen Bekenntnisse und Gebete, dass sie so bald als Ausdruck des religiösen Gemeinbewusstseins gewertet wurden. Denn sie spiegeln das Glaubensleben der Chasidim, der Frommen, nach seinen verschiedenen Erfahrungen und Stimmungen wieder, und beides, die Situation und ihr Reflex in der Seele des Chasid, war bei aller Besonderheit doch auch wieder typisch. Wie es dem einzelnen Frommen im Kampfe mit den „Gottlosen“ oder mit dem Feinde im eigenen Herzen erging, wie er im Unglück verzagte, weil sein Leiden ein Triumph der Widersacher Gottes war, oder im Bewusstsein durch Jahwes Eingreifen gerettet zu sein, aufjubelte, weil sein Glaube gesiegt hat, so empfanden es die gleichgestimmten Seelen mit: des einzelnen Not war ihrer aller Not, des einzelnen Rettung eine Rechtfertigung ihrer aller, vgl. Ps. 69 7:

„Lass nicht in mir zu Schanden werden, die auf dich hoffen,
Jahwe der Heere;
Lass nicht in mir beschämt werden, die dich suchen,
Gott Israels!“

Dieses Solidaritätsbewusstsein der Frommen gibt ihren Gebeten allerdings den Charakter des gemeinschaftlichen Zeugnisses, aber trotzdem sind diese, wie jedes echte Gebet und wie alle religiöse Lyrik, durchaus subjektiver und persönlicher Natur. Was dem frommen Sänger die Zunge löst, ist zunächst seine Not und Angst, seine Sehnsucht nach Gottes Angesicht, seine Errettung und Erlösung, also persönlichstes Heilsbedürfnis, persönlichste Heilserfahrung.

Es ist wichtig, sich diesen Charakter der Ich-Psalmen als Zeugen individueller Frömmigkeit bei der Verwertung der von Sünde und Gnade handelnden Lieder stets zu vergegenwärtigen. —

1.

Wir beginnen unsere Darstellung mit der Frage: Worin besteht die Sünde des frommen Sängers? Diese in den Vordergrund zu stellen, veranlasst uns ebensosehr das sympathische Interesse an den religiösen Persönlichkeiten, die uns in den Gebeten um Vergebung oder in Lobpreisungen des gnädigen Gottes entgegentreten, als das dem Erforscher inneren Lebens selbstverständliche Verlangen, die Höhenlage der Frömmigkeit, deren Zeugen diese Psalmen sind, so scharf als möglich zu bestimmen — von unserem besonderen christlichen Interesse an Liedern, die durch kirchliche Rezeption zur Norm der christlichen Sünden- und Bussstimmung erhoben worden sind, hier zu schweigen. Denn

aus dem, was der Mensch als Sünde ansieht und wie er es wertet, ob als gelegentliche Verfehlung oder als prinzipiellen Mangel, erkennt man Art und Tiefe seines religiösen Lebens.

Leider lassen uns unsere Quellen hierbei fast ganz im Stich. Wir müssen bei der Frage nach dem konkreten Inhalt des Sündenbewusstseins die Erfahrung machen, dass die Dichter der Psalmen über die einzelne Handlung oder die Worte und Gedanken, durch die sie gesündigt zu haben glauben, schweigen, genau so wie sie über die Persönlichkeiten ihrer Feinde, vor denen sie im Gebet zu Jahwe Schutz suchen, über deren Tun und Treiben uns meist nur ganz allgemeine Angaben machen. Duhm hat mit Recht bemerkt, dass letzteres seinen Grund in dem Gelegenheitscharakter der Mehrzahl dieser Lieder hat. Die Nöte des Dichters waren der beschränkten Oeffentlichkeit, für die ihre Herzensergüsse zunächst bestimmt waren, dem kleinen Kreise der religiösen Gesinnungsgenossen, bekannt. Es genügte daher angesichts der in dem Parteikampfe oft wiederkehrenden Situationen die nur andeutende Charakteristik. Die Zeitgenossen verstanden den Dichter, der an die Kanonisierung seiner Liedchen gewiss nicht gedacht hat. Auch die uns besonders interessierenden Lieder haben diesen Gelegenheitscharakter, und der Grund für die Zurückhaltung der Dichter in der näheren Beschreibung des Sündenbewusstseins wird ein ähnlicher sein: die frommen Kreise kannten die Gewissensnöte, die in diesen Gebeten nach Ausdruck rangen, aus eigener Erfahrung.

Vielleicht war es auch den Frommen schwer, die Sünde, deren sie sich schuldig fühlten, im einzelnen ge-

nauer anzugeben. Es ist doch merkwürdig, dass in den Psalmen verhältnismässig wenig von besonderen Sünden die Rede ist. Bei den „Gottlosen“ und „Sündern“ wohl, aber damit sind die Heiden oder die abtrünnigen Volksgenossen gemeint. Das Sündenbewusstsein der Frommen dagegen findet überhaupt selten Ausdruck. Und doch war es im älteren Judentum lebendig. Das beweisen die gesetzlichen Vorschriften über Schuld- und Sündopfer, die die Vergehen des einzelnen Juden, und nicht bloss die kultischen, sühnen. Das beweisen ferner die für die Volksgemeinschaft dargebrachten Opfer, vor allem das Ritual des grossen Versöhnungstages, und die Wertschätzung des allgemeinen Fastens. Das beweist endlich die dem Judentum eigentümliche Geschichtsbetrachtung, die in den Leiden der Gegenwart die Folgen der Sünden der Väter sieht und die auch im Psalter poetischen Ausdruck gefunden hat.

Es muss im Wesen der gesetzlichen Frömmigkeit liegen, dass die Chasidim so wenig von ihren Sünden sprechen, selbst da, wo sie Grund dazu haben, ihr Herz vor Gott auszuschütten.

Das Gesetz unterscheidet bekanntlich zwei Arten von Sünden, die eigentlichen Wort- und Tatsünden und die Irrtumssünden. Jene werden, wie die juristisch-religiöse Sprache sagt, mit erhobener Hand (ביד רמה), diese im Irrtum (בשגגה)* begangen. Sünde als Irrtum und Versehen aber ist nur da möglich, wo das Rituelle und die Moral der Kasuistik herrschen, und wo auch das rein Kreatürliche, also Zufällige und ganz ausserhalb der ethischen Sphäre Liegende mit ihr in Zusammenhang gebracht wird. Das tut die jüdische Gesetzesreli-

gion durch ihren Heiligkeitsbegriff. Das reine Herz und die reine Speise, die sittliche und kultische Reinheit stehen hier nebeneinander, vgl. Lev. 5 1—6, nicht gleichwertig, denn das Gesetz macht in der Sühnung der Sünden grosse Unterschiede, aber doch zu dicht, als dass der spezifische Unterschied klar zur Erkenntnis kommen konnte. Und die Moral kommt bei aller Feinheit des Empfindens über den Standpunkt blosser Gesetzgebung nicht hinaus; sie ist ein System von Lebensregeln, keine prinzipielle Ethik. Darum sündigen die Frommen oft, ohne es zu wissen und zu wollen. Und das sind für sie besonders drückende Sünden. Sie zu bekennen und durch Beichte und Opfer zu sühnen ist nicht immer möglich, denn:

„Irrtumssünden — wer bemerkt sie?
Von verborgenen (Sünden) sprich mich frei“ (19 13).

Daher nur allgemein dem Gefühl, gesündigt zu haben, Ausdruck gegeben wird.

Es wird sich allerdings in den Sündenbekenntnissen der frommen Psalmendichter wesentlich um religiöse und moralische Verschuldungen, Gedanken- und Tatsünden handeln. Zwar konnten auch andere als kultische und rituelle Vergehen durch Opfer gesühnt werden, aber die Beichte war doch das vorzügliche, von vielen sogar für das einzig passende gehaltene Mittel für moralische Sünden. An diese haben wir daher in erster Linie zu denken, wenn wir das Sündenbewusstsein der Frommen inhaltlich näher zu bestimmen versuchen.

Eine ganze Reihe von Psalmen ermöglicht uns das. Betrachten wir zunächst Ps. 17 und 39.

In ersterem Gedicht bittet ein „Abgesonderter“*,

d. h. ein zur Partei der Chasidim Gehöriger in naivem Vertrauen auf seine Frömmigkeit um Jahves Schutz. Was ihn vor seinem Gott empfiehlt und ihm Anspruch auf dessen Schutz und Hilfe verbürgt, ist die Tatsache, dass er sich von Wort- und Gedankensünden freihält. Er lügt nicht und sinnt nicht auf Böses, sondern befleissigt sich einer tieferen Frömmigkeit: er kritisiert nicht Gottes Weltregiment, wie es der Dichter des 73. Psalms getan hat, ehe ihm die Augen für Gottes geheimnisvolles Walten geöffnet waren. Er murrt nicht über das irdische Glück der Gottlosen und hadert nicht mit seinem Gott, wenn einmal die Frömmigkeit ihres Lohnes verlustig zu gehen scheint. Dieser Tugend des Schweigens zu Gottes unbegreiflichem Tun eifert auch der Dichter von Ps. 39 nach, nur dass es ihm nicht gelingt, den Pessimismus durch kindliches Vertrauen auf Jahwes Gerechtigkeit und Treue zu überwinden. Er hat sich zwar vorgenommen

„Ich will wahren meine Wege
Vor dem Sündigen mit meiner Zunge,
Will meinem Munde einen Zaum machen*,
Solange der Gottlose vor mir ist“,

und er hat auch diesen Vorsatz gehalten, aber es loderte in seinem Denken wie Feuer auf (39 3), das Problem von des Menschen Vergänglichkeit quälte ihn und presste ihm die schwermütige Frage ab:

„Lass mich wissen, Herr, mein Ende
Und das Mass meiner Tage, was es sei.“

Scheltende Kritik an Jahwes Weltregiment, laute oder heimliche Opposition gegen ihn, unfromme und unziemliche Reden, wie sie Hiobs Weib im Volksbuche vom frommen Dulder führt, das ist die Sünde, vor der sich

die Frommen besonders hüten müssen, weil sie ihr gar zu leicht erliegen. An sie werden wir in erster Linie denken dürfen, wenn wir die oben gestellte Frage beantworten wollen. Die Erkenntnis, in schwachen Stunden dem Zweifel an Gottes Güte Raum gegeben zu haben, verbindet sich mit der Tatsache physischen Leidens und erzeugt in dem Frommen das Gefühl, von Gott um der Sünde willen gestraft zu werden, und das Bedürfnis, ihm zu beichten.

Aber auch aus dem positiven Ideal der Gesetzestreuen können wir einen Rückschluss auf die konkreten Sünden der Frommen ziehen. Wellhausen hat treffend bemerkt, das im Psalter aufgestellte Ideal des frommen Juden beweise nur, dass sie schlicht und recht zu sein wünschten; vielleicht waren sie es gerade nicht. Auch das wird ein Grund dafür sein, dass das religiös-ethische Ideal wesentlich negativ zum Ausdruck kommt: wer Bürgerrecht in Jahwes Hause beansprucht, tut dies und das nicht, d. h. er bemüht sich, es möglichst nicht zu tun. Hierfür haben wir in dem, neuerdings auf essenischen Ursprung zurückgeführten Lied Ps. 15 — „eine Art Beichtspruch“ (Duhm) — ein wertvolles Zeugnis. Die Frömmigkeit der Kreise, aus denen dieses Bekenntnis stammt, erschöpft sich darin, dem jüdischen Mitbürger gegenüber sich vor Wort- und Tatsünden zu hüten, also im besonderen im täglichen Leben Lug und Trug, Verleumdung und Klatsch, Wucher und Bestechlichkeit zu meiden, selbst wenn es zum eigenen Nachteil ist, und andererseits sich mit den Gleichgesinnten solidarisch zu fühlen, also die Gottlosen, die von Gott „Verworfenen“*, zu hassen und die Musterknaben

der Frömmigkeit, die „Fürchter Jahwes“, von denen man dankbar Belehrung und Zucht annimmt (141 5), zu ehren *. Auch der Dichter des 24. Psalms preist dieses Ideal der reinen Hände und des reinen Herzens, vgl. 3:

„Wer darf hinaufsteigen auf Jahwes Berg,
Wer stehen an seiner heiligen Stätte?
Wer reine Hände hat und ein lauteres Herz
Und wer seine Seele nicht zum Bösen erhebt“,

und Jes. 33 15 heisst es, nur der entgeht dem Gericht, der „in Gerechtigkeit wandelt und Gradheit redet“ **.

Negativ, aber mit erfreulicher Deutlichkeit schildert der Dichter von Ps. 50 16 ff. das Ideal des „Gesetzestreuen“. Er wendet sich — ich halte 50 16—23 für ein besonderes Fragment, das durch die Glosse „und zum Gottlosen spricht Gott“ mit 50 1 ff. verbunden ist — gegen blosses Namenjudentum, das sich mit dem Munde zum Gesetz bekennt, in der Gesinnung und im Tun aber es mit den „Gottlosen“ hält:

„Was hast du von meinen Satzungen zu reden
Und meinen Bund auf den Lippen zu führen,
Wo du doch Zucht hasst
Und meine Worte hinter dich wirfst!

Wenn du einen Dieb siehst, hältst dus mit ihm
(l. עִמּוֹ ohne ותרץ)
Und mit Ehebrechern hast du Gemeinschaft,
Deinen Mund lässt du in Bosheit sich ergehen
(שִׁלַּחַת)
Und deine Zunge flicht Trug;

Setzst dich hin und redest wider deinen Bruder,
Gegen den leiblichen Bruder stösst du Schimpfworte aus.
Das tatest du, ich aber schwieg;
Da dachtest du, ich sei wie du (l. הָיוֹת כָּמוֹךָ).

Das Verleumden und Klatschen scheint also auch in den Kreisen der Chasidim im Schwange gewesen zu sein*.

Es ist klar, dass die Frommen sich angesichts dieser Forderungen nicht immer von Sünden, wie man sie mit Fleiss bei den „Gottlosen“ nachwies**, freihielten, und wohl oft nicht halten konnten. Gerade Lebensregeln, wie sie Ps. 15 3 u. 4 aufstellen: Frieden mit den Glaubensgenossen halten und mit den Abtrünnigen jeden Verkehr aufheben, mögen ohne gesellschaftlichen und geschäftlichen Nachteil nicht immer erfüllbar gewesen sein. Die Mahnung 37 3 „Vertraue auf Jahwe und tue das Gute, bewohne das Land und übe Treue“ ***, wird aus lebhaftem Empfinden des Konfliktes mit dem religiös-sittlichen Ideal, in den der Fromme oft bewusst oder unbewusst, in Uebereilung oder durch Zwang der Umstände, getrieben wurde, gesprochen und von allen Gesetzestreuen dankbar angeeignet worden sein. Aber von dem Bewusstsein, fortgesetzt der Versuchung zur Sünde ausgesetzt zu sein, konnte sie nicht befreien. Daher Bitten wie Ps. 19 4:

„Auch von den Uebermütigen halte fern deinen Knecht,
Lass sie nicht über mich herrschen!
Dann werde ich vollkommen sein und rein
Von grosser Schuld“;

und 125 3 f.:

„Denn nicht wird das gottlose Regiment bleiben
Ueber dem Los (Lande) der Gerechten,
Damit nicht die Gerechten ausstrecken
Ihre Hände zum Frevel.“

Man sieht hier deutlich, wo die Versuchung für die Frommen lauerte. Es muss ihnen doch recht schwer geworden sein, sich von den Kreisen der זדים und בוגדים,

der Skeptiker und Weltkinder, fern zu halten und die Sünde des „Wankens in den Pfaden Jahwes“ zu meiden, trotzdem die rechten Gläubigen vor dieser Gesellschaft ekelte (119 158, 139 21), — so schwer, dass Gott selber ihrem guten Willen durch sein Eingreifen in die Verhältnisse zu Hilfe kommen sollte. Die energielose, pharisäische Ethik der völligen Absonderung von den ἁμαρτωλοι war der notwendige Ausweg aus diesem Dilemma.

Das ist die Frömmigkeit des Durchschnittsjudentums, von dem wir in Ps. 32 und 38 typische Beispiele haben. Sie ist wesentlich negativ und gegensätzlich bestimmt. Nicht an Gottes Gerechtigkeit, d. h. der sittlichen Weltordnung, wie sie die Juden verstanden, zweifeln und nicht sitzen, wo die Spötter sitzen, d. h. nicht von dem in Gesetz und frommer Sitte vorgeschriebenen Lebensideal in Wort und Tat abweichen, das bedeutet fromm sein, — eine biedere bürgerliche Moral in antik partikularistischer Umzäunung auf der Grundlage unreflektierten Gottvertrauens und naiver Lohnsucht, aber wohl meist ohne ein tieferes Sündenbewusstsein. Denn Sünde begeht, wer in diesen Stücken aus Irrtum oder Schwachheit vom rechten Wege abweicht. Das ist aber gerade charakteristisch für die jüdische Durchschnittsfrömmigkeit: die Sünde ist ihr nur ein einzelner Vorgang, ein gelegentliches „Wanken in den Pfaden Jahwes“ aus Schwachheit oder Irrtum, für das unter den gegebenen Weltverhältnissen und bei der Eigenart der göttlichen Thora der Fromme nur zum Teil verantwortlich erscheint — warum lässt Gott auch die Sünder gewähren und bindet das Leben seiner Frommen an so schwierige Satzungen!

2.

Ist aber die Sünde nichts Habituelles am Menschen, sondern ein isolierter Vorgang, und nicht eigentlich Tat des freien Willens, sondern ein Komplex von Verhängnis, Irrtum und sittlicher Schwachheit, dann wird es dem Frommen auch nicht leicht, zu erkennen, dass er sich versündigt hat. Gott muss es ihm oft erst sagen, dass das Verhältnis zwischen ihm und dem Menschen durch Sündenschuld gestört ist. Das geschieht, indem er Unglück über den Frommen bringt, körperliches Leid durch Krankheit oder Verfolgung. Da fühlt er dann Gottes Hand schwer auf sich liegen und merkt, dass Gott mit ihm Gericht hält. Da schlagen die Fluten der Sündenschuld über ihm zusammen und drohen ihn zu verschlingen (38 5). Der Beter in Psalm 32 schwieg über seine Sünde, aber nicht aus Trotz und Verhärtung, wie die Randbemerkung zur ersten Strophe („und in dem kein Trug ist") meint, sondern weil er unwissentlich gesündigt hatte. Erst das Unglück, das Gott über ihn verhängte, brachte ihn zur Besinnung über sich.

Um so schlimmer also, wenn die göttliche Mahnung auszubleiben scheint. Denn dann tritt an den Frommen die Versuchung des Uebermutes heran, vgl. 30 7:

„Ich dachte in meiner Sicherheit*
Ich werde nicht wanken."

Das ist die Kehrseite dieser moralistischen Frömmigkeit und dieses unterchristlichen Sündenbegriffs, der von dem νομος της ἁμαρτιας im Menschen nichts weiss: der unbesiegliche Optimismus und die naive Selbstgerechtigkeit des nachexilischen Judentums.

Der Durchschnittsfromme zeigt oft eine erschreckend

oberflächliche Selbstzufriedenheit und ein mehr als naives Bewusstsein, Gott wohlgefällig zu sein. Ein Optimismus, wie ihn der Dichter von 30 6 zeigt und so kindliche Selbstempfehlungen, wie wir sie z. B. 17 3 ff., 18 21—27, 69 6 * lesen, sind psychologisch nur bei einem Menschen zu begreifen, dem die Sünde nicht eine dämonische Macht, sondern etwas ausserordentlich einfaches und greifbares, darum leicht zu vermeidendes ist. Man muss den das Leben dieser Frommen tragenden Glauben an die „seelenerquickende“ und „herzerfreuende“ Kraft der Thora (vgl. 19 8 f.) kennen, um diese Auffassung ganz zu verstehen. Das Gefühl, den Weg zur Seligkeit im Gesetz schwarz auf weiss zu haben, konnte in den Köpfen des jüdischen Kirchenvolkes den Gedanken an das servum arbitrium gar nicht aufkommen lassen. Ihnen half die Thora so gewiss zu einem ansehnlichen Konto im Buche des Lebens wie dem katholischen Christen die Mutter Kirche und die Fürbitte der Heiligen. Man brauchte sich ja nur Mühe zu geben, ihre Gebote nach besten Kräften und bestem Willen zu erfüllen und im übrigen dem gnädigen Gotte, der seine Frommen nicht verlässt, zu vertrauen.

Bisweilen nimmt diese selbstbewusste Frömmigkeit Formen an, die unserem geläuterten Empfinden fast frivol klingen. Verdirbt uns schon das fast regelmässig wiederkehrende und auch Psalm 32 und 38 nicht fehlende Ineinander von echten Gebetstönen und Ausdrücken unfeinen Hasses gegen die „Gottlosen“ (vgl. das typische Gebet Psalm 26) den reinen Genuss so vieler dieser Psalmen, so wirkt die fanatische Frömmigkeit des Beters von Psalm 44, der Jahwe sein trotziges „Warum hast du

uns Frommen das getan“? entgegenschleudert, geradezu abstossend. Sie wird uns aber geschichtlich verständlich, wenn wir beachten, dass in den makkabäischen Freiheitskämpfen etwas von dem Geiste des alten Israel wiederauflebte. Auch von seinem religiösen Leben, denn der verzweifelte Schrei „Erwache, Herr, warum schläfst du!“, der in diesem Zusammenhange und aus dem Munde dieses Beters gewiss keine konventionelle, poetische Floskel ist, verrät mit seinem derben Anthropomorphismus mehr als den Ueberschwang augenblicklicher Erregtheit. Es liegt in diesem Appell etwas von dem Glauben an den launischen Jahwe der Heerscharen, der zu Zeiten auch einmal die Weltgeschichte ihren eigenen Weg gehen zu lassen schien.

Der optimistischen Auffassung von Sünde und Schuld und dem naiven Selbstbewusstsein entspricht die Anschauung von der Busse und Sündenvergebung.

Wenn der Fromme in seinem Unglück die strafende und züchtigende Hand Gottes erkennt, sein Elend als Aufforderung zu einer Revision seines Herzenszustandes betrachtet und seine Sünden bekennt, so darf er der göttlichen Vergebung gewiss sein. Die Beichte hat also sühnende Kraft, sie ist die Anerkennung der Gerechtigkeit Gottes.

In den Leiden des Frommen tritt die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes zu gleicher Zeit in Wirksamkeit. Als der Heilige muss Jahwe alle Sünden heimsuchen an den Tätern, er legt freilich verschiedene Massstäbe an. Die Heiden und die Gottlosen in seinem Volke straft er im Zorn, also als Gott des Gerichts und der Rache,

aber den Frommen erweist er in der Art der Strafe seine spezielle Gerechtigkeit, d. h. seine aus dem Bundesverhältnis und den Verheissungen fliessende Treue und Huld. Er straft den Frommen, indem er ihm damit zugleich hilft, nicht als Richter, sondern als Gott der Verheissung und Gnade — daher die Bitte um eine massvolle Züchtigung, die an seiner Gerechtigkeit nicht irre macht. Das soll der Fromme aber auch demütig durch das Bekenntnis seiner Sünde eingestehen:

„Damit du Recht habest in deinem Spruch,
Rein dastehst in deinem Richten“ (51 6).

Damit ist der göttlichen Forderung Genüge getan und die Trübsal wandelt sich in eitel Freude. Das lehrt mit dürren Worten der 32. Psalm. Solange der Fromme sich nicht zum Bekenntnis seiner Schuld entschliessen konnte, sass er in Not und Elend, sobald er gebeichtet hatte, tilgte Gott seine Sünde. Im Zusammenhange dieses Lehrgedichtes, das allen Frommen den Rat gibt, zur Zeit der Drangsal zu Gott zu beten, um seiner helfenden Hand gewiss zu sein, und das ausdrücklich dem Schicksal der Toren und Gottlosen, die den Segen der Beichte verachten, das äussere Glück der bussfertigen Frommen gegenüberstellt, kann das nur heissen, dass die Beichte mit der Ursache der Not, der Sündenschuld, diese selbst beseitigt, dass durch sie also das äussere Wohlergehen des Beters garantiert wird. Natürlich schliesst das zugleich die Befreiung vom bösen Gewissen ein, aber diese ist doch nur Begleiterscheinung. Wichtiger, weil allein die Vergebung greifbar beweisend, ist die äussere Rehabilitation, ohne die der Fromme eben die vergebende Gnade Gottes nicht erfahren hätte, vgl. besonders 40 13

„Daran erkenne ich, dass du Gefallen an mir hast, dass mein Feind nicht über mich triumphiert.“ Die Beichte ist Zweck und sichere Gewähr derselben (38 16 u. 19).

Die flache Glückseligkeitslehre des jüdischen Vergeltungsglaubens, dem das Menschenloos in greifbarem Zusammenhang von Gut und Böse, Glück und Unglück steht*, beherrscht also die Sünden- und Bussvorstellung wie den Begriff der Vergebung. Er ist vom christlichen Standpunkt aus durchaus minderwertig, weil er von der inneren Erlösung von Sünde und Schuld durch die Macht des in Gott gebundenen Willens zum Guten, der das irdische Schicksal unter sich zwingt, nichts weiss. Die Erfahrung des frommen Dichters von dem Segen der Vergebung (32 1 f.) ist eine naive Selbsttäuschung, denn erneutes Unglück wird ihn in den Zustand, aus dem er sich eben durch Reue und Beichte erhoben hat, zurückwerfen. In demselben Augenblick, wo er sich der Versöhnung mit Gott rühmt, widerlegt er sich selbst, indem er den Zusammenhang von Sünde und äusserem Leid konstatiert. Er predigt die billige Weisheit von Prov. 28 13: „Wer seine Sünden verhehlt, wird kein Glück haben, wer sie aber bekennt und lässt, wird Barmherzigkeit erlangen“ und zeugt wider Willen dafür, dass Israel mit Unverstand um Gott eiferte, weil es in dem besten, was es in seiner Religion hatte, seinem Gottvertrauen, auf diese Welt nicht verzichten wollte.

3.

Gegen die hier vorgetragene Auffassung von der Sünde als bloss aktueller, als eines jeweiligen Versehens aus Irrtum oder Schwachheit scheint zweierlei zu sprechen.

Zunächst die Tatsache des aus dem eigentümlichen

jüdischen Geschichtspragmatismus resultierenden allgemeinen Schuldbewusstseins des Volkes, von dem auch die Psalmen Zeugnis ablegen. Aus Gebeten wie Psalm 106 6 ff., Neh. 9 1 ff., Esr. 9 6 ff., Dan. 9 4 ff. u. a. kennen wir diese im Judentum tatsächlich vorhandene Stimmung. Die Sünden der Väter, mit denen sich die Nachgeborenen solidarisch verbunden fühlten, lasteten auf dem unglücklichen Volke und erzeugten das Gefühl, dauernd unter Gottes Zorn zu stehen. Wie verträgt sich dieses allgemeine Sündenbewusstsein mit dem von uns konstatierten laxen Begriff von Sünde und Schuld? Man sollte meinen, dass es gerade in den Kreisen der Chasidim, denen die Not des Volkes wahrlich zu Herzen ging, lebendig war und auf deren Frömmigkeit bestimmend einwirkte. Die Sünde des einzelnen vergrösserte doch das Schuldkonto der Gesamtheit. Das scheint aber keineswegs der Fall gewesen zu sein. Von der drückenden Last einer allgemeinen Sündhaftigkeit merkt man bei ihnen sehr wenig, wohl aber viel von naiver Freude über die eigene Gerechtigkeit und über den gütigen, huldreichen Gott, der sein Volk je und je geliebt hat, vgl. besonders Ps. 103. Man muss sich doch wohl auch in diesem Punkte vor Verallgemeinerungen hüten. Jenes nationale Sünden- und Schuldgefühl, wenn man so sagen darf, scheint die grosse Masse der Frommen wenig und nur zeitweise ergriffen zu haben*, entsprach auch wohl oft mehr einem kirchlichen Bedürfnis als der einfachen Laienfrömmigkeit, vgl. die schöne liturgische Komposition Psalm 85. Vielleicht hat Duhm recht, wenn er in dem liturgischen Bussgebet Ps. 106 mehr eine Probe geistlicher Pädagogik, als ein Zeugnis lebendiger volkstümlicher

Frömmigkeit sieht. Das Sündenbewusstsein des einzelnen blieb von solchen periodisch auftretenden Stimmungen im allgemeinen unberührt und entwickelte sich unter dem Einfluss der individuellen Vergeltungslehre Ezechiels, nach der jeder für s e i n e Sünden verantwortlich gemacht wird. Wäre das Gemeingefühl hier von bestimmender Stärke gewesen, so hätten es sich die Frommen mit ihrem Glauben an die Vergebung der Sünden nicht so leicht gemacht. Uebrigens wurde dieses Solidaritätsgefühl im Judentum je mehr und mehr durch die Tatsache geschwächt, dass der Gottlosen im eigenen Volke nicht wenige waren — dafür ist der Psalter fast auf jeder Seite ein Beweis.

Aber ist nicht die Sünde doch mehr als gelegentliche Schwachheit und Irrtum? Ist sie nicht tief im Wesen des Menschen begründet? Es ist in den Psalmen öfter davon die Rede, dass Gott um der Schwäche der menschlichen Natur willen Gnade und Barmherzigkeit walten lasse, wo er mit der Strenge des Richters die Sünde strafen sollte. Der Dichter von Ps. 103 13 f. motiviert Gottes erbarmende Liebe mit den sündigen Menschen damit, dass er unser „Gebilde“, unseren Ursprung aus vergänglichem Stoffe, wohl kennt: er weiss, dass wir „Staub“ sind; und 78 39 heisst es, Jahwe habe den immerfort sündigenden Vätern seine Langmut erzeigt, weil er daran dachte, dass sie „Fleisch“ und ein „vergänglicher Hauch“ seien. Die Meinung ist also, dass die Sündhaftigkeit des Menschen mit dieser seiner vergänglichen Natur in engster Beziehung steht, mit ihr in demselben Masse zusammengehört, wie nach Gen. 6 3 der göttliche Geist mit der Fleischesnatur unvereinbar ist. Der Mensch

kann, weil er Staub und Fleisch ist, nicht anders als sündigen, die Sünde ist also etwas seinem Wesen anhaftendes. Diese Anschauung begegnet auch sonst in der Literatur des Alten Testaments, von Gen. 8 21 an bis 2. Chron. 6 36. Auf ihr ruht die Polemik der Freunde Hiobs, mit der sie alle Einwürfe des Dulders gegen den herrschenden Vergeltungsglauben niederschreien, während er selbst diese physische und moralische Schwäche des Menschen gar nicht leugnet, vgl. 4 17 ff.:

„Ist vor Eloah ein Mensch gerecht,
Ein Mann rein vor seinem Schöpfer?
Siehe, seinen Dienern traut er nicht,
Seinen Engeln legt er Irrung bei.
Nun gar denen, die in Lehmhäusern wohnen,
Die auf Staub gegründet sind u. s. w.“

und 14 1 ff.:

„Der Mensch, vom Weibe geboren,
Kurz an Tagen und satt von Unrast, —
Wie eine Blume sprosst er auf und welkt,
Flieht wie ein Schatten und bleibt nicht.
Und den fasst du ins Auge?
Den (אֹתוֹ) bringst du ins Gericht mit dir?
Wie käme Reines vom Unreinen!“

Die Psalmendichter sprechen diesen Gedanken nicht immer mit klaren Worten aus wie 143 2: „Gehe nicht ins Gericht mit deinem Knecht, denn vor dir ist kein Lebendiger gerecht“, 130 3:

„Wenn du Sündenschuld bewahren wolltest, Jah,
Herr, wer könnte bestehen?“

65 2 f.:

„Zu dir kommt alles Fleisch
Der Sünden wegen *
Wurden *uns* zu gross unsere Sünden,
Du sühnst sie.“

Bisweilen kommt das Bewusstsein von dem allge-

meinen Sündenverhängnis mehr in der über dem Gebet liegenden gedämpften Stimmung zum Ausdruck, wie z. B. in dem herrlichen 90. Psalm, der in ergreifenden Tönen die Ewigkeit des richtenden Gottes der Vergänglichkeit des unter der Last seiner Sündenschuld dahinschwindenden Menschengeschlechts gegenüberstellt. Aber es vertieft sich hier zur Erkenntnis der Sünde als das Leben beherrschender Macht. Der Dichter schliesst sein schwermütiges Gebet mit der Frage:

„Wer erkennt deines Zornes Gewalt,
Und wer achtet auf deinen Grimm?“, *

und fügt daran die Bitte um rechte Einsicht in Gottes Ratschluss über den Menschen. Diese Erkenntnis fehlt den meisten, weil sie von Gottes Zorn, d. h. der Wirkung desselben, der Kurzlebigkeit des Menschen, eine falsche Vorstellung haben. Ihr Grund ist die Sündenschuld, deren Allgemeinheit dem gemeinsamen Todesverhängnis und der für alle Menschen erfahrbaren Mühsal und Nichtigkeit des Erdenlebens entspricht. Es ist nicht so, dass die Wolke des göttlichen Zornes je und je vor der Sonne seiner Gnade weichen muss, sondern sie lastet unaufhörlich auf der Seele des Menschen, weil der ewige Gott die Sünde des Menschen immerdar vor Augen hat. In diese trüben Gedanken mögen bestimmte nationale Erfahrungen verwoben sein, aber der Dichter spricht von dem Schicksal des einzelnen, nicht von der „Gemeinde“. Was jeder an sich selbst erfahren kann und erfahren muss, bewegt sein Herz. Darum handelt es sich auch um die Sünden des einzelnen, nicht um ein allgemeines historisches Sündenbewusstsein. Und diese individuelle Sünde ist mehr als aktuelle Verschuldung,

es ist die Sünde als Potenz im Menschen, der sündige Trieb, dessen Auswirkungen nicht von heute auf morgen beseitigt sind, der vielmehr jeden mit unerbittlicher Notwendigkeit der göttlichen Strafe des Todes unterstellt. Der Dichter sagt nicht, in Adam omnes peccaverunt, aber die Stimmung ist dieselbe; auf dem Menschen lastet das Todesverhängnis als Folge seiner Sündhaftigkeit, in jedem neu sich erzeugend, aber doch von Geschlecht auf Geschlecht fortwirkend. Und das traurigste ist, dass die wenigsten das einsehen wollen; sie „zählen“ ihre Tage nicht, d. h. sie ziehen aus dem allgemeinen Todesverhängnis nicht den Schluss auf die Ursache, die Macht der Sünde im Menschen.

Der Dichter rechnet freilich zu den Sünden auch die „verborgenen“, d. h. doch wohl die Versehenssünden, und beweist damit, dass er wie fast alle seine Zeitgenossen nicht auf der Höhe der prophetischen Erkenntnis steht, nach der Sünde immer die Tat des freien Willens ist. Auch dieser Fromme kann sich in seiner Vorstellung von Sünde und Schuld von der gesetzlichen Kasuistik und Veräusserlichung der Religion nicht frei machen. Aber er ist auf dem Wege, sie durch Vertiefung des Sündenbewusstseins innerlich zu überwinden.

Die Erfahrung von der Sünde als einer das Menschenleben durchwaltenden Macht hat wohl auch der Dichter von Psalm 25 7 gemacht, wenn er Gott bittet, der Sünden seiner Jugend nicht zu gedenken, vgl. Hiob 13 26. Wenn hier ein älterer Mann spricht, so kann man nicht gut annehmen, dass er glaubt, seit seiner Jugend nicht mehr gesündigt zu haben. Er ist sich vielmehr bewusst, von Jugend an Schuld auf Schuld

gehäuft zu haben, früher wohl mehr als jetzt, wo er sich zu den עניים, den „Demütigen“, die Jahwes Bund und Zeugnisse bewahren (25 9 f.), zählt, und er seufzt unter der Last dieser alten und mancher neuen Verschuldung, an die ihn sein gegenwärtiges Elend erinnert (so schon Calvin, vgl. Hupfeld-Nowack z. St.). Gegen diese Erklärung darf man nicht einwenden, gerade die Verbindung von Sünde und Leid, die dem Dichter feststehe, sei ein Beweis dafür, dass seine Worte weniger dem Gedanken naturhafter Verderbtheit des Menschen Ausdruck geben wollen als dem Bedürfnisse, sich sein augenblickliches schweres Unglück aus dem Zorn Gottes über besonders arge Jugendsünden zu erklären; er bleibe also in dem alten oberflächlichen Vergeltungsglauben stecken. Auch der Dichter des Hiob streift den Gedanken, Gott suche an dem Frommen die Sünde der Jugend heim, und will doch nichts davon wissen, dass Gut und Böse, Glück und Unglück Korrelate seien, und Psalm 109 14 flucht ein durch die Gehässigkeit seines Gegners aufs höchste empörter Frommer diesem höchst unfein nach, Gott möge ihn die Sünden von Vater und Mutter treffen lassen. Diese Anschauung von der solidarischen Haftung für Sünden der Vergangenheit setzt ein Nichtvergessen derselben bei Gott voraus, das über den Gedanken an die aktuelle Sünde fort zum Begriff der mit dem Wesen des Menschen verbundenen Sündenschuld führt.

Am reinsten aber kommt diese Auffassung in Ps. 51 zum Ausdruck. Spräche der Dichter nicht von seinem zerschlagenen Leibe, so wüssten wir nicht, dass er seine Sünde als Ursache seines Unglücks betrachtet, so selbständig und beherrschend tritt bei ihm der Gedanke an

die Sündenschuld in den Mittelpunkt des Gebetes. Ihm ist es um die innere Gewissheit der Versöhnung mit dem zürnenden Gott zu tun, um ein reines Herz als die einzige Gewähr der Gottesgemeinschaft, die er durch Mangel an sittlich-religiöser Willenskraft verloren hat, kurz um Wiedergeburt. Denn es handelt sich bei ihm nicht um eine einmalige gelegentliche Versündigung, sondern um eine sündige Gewohnheit; er weiss nur zu gut, woran es bei ihm fehlt. Aber er weiss auch, dass er nicht gegen Menschen sich vergangen hat — er ist keiner von den groben Sündern —, sondern allein gegen Gott, vermutlich durch den Hang, mit seinem Schöpfer über das Los der Guten auf Erden zu hadern. Auch ihn wird das Problem der sittlichen Weltordnung verbittert und zu unfrommen Gedanken verleitet haben, vgl. 73 21, so dass er wohl bisweilen sass, wo die Spötter sitzen. Dieser traurige Hang zu religiösen Zweifeln erscheint ihm als Ausfluss seiner von Natur sündigen Art: von Sündern kann nichts anderes stammen als Sünder. Das sittliche Manko liegt im Wesen des Menschen. Das ist natürlich keine dogmatische Erbsündenlehre, aber es ist ein aus blutendem Herzen kommendes Bekenntnis zur sittlichen Ohnmacht des Menschen, der wohl das Wollen, aber nicht das Vollbringen hat. Dieses Unvermögen, am Guten zu halten, erbt fort von Geschlecht zu Geschlecht und raubt auch den Besten den Frieden der Seele — ein ethischer Pessimismus, der diesem Frommen zur höchsten Ehre gereicht und mit dem er manchen Namenchristen aufs tiefste beschämen kann, und eine Sündenerkenntnis, die ihre Wurzeln in den Tiefen prophetischer Gedanken hat.

Endlich ist darauf hinzuweisen, dass ein tieferes Sündengefühl dem im Psalter so oft ausgesprochenen Gedanken zu Grunde zu liegen scheint, Jahwe sei ein gnädiger und gern zum Verzeihen bereiter Gott. In immer neuen Tönen preisen die Frommen Jahwes Güte gegen seine Verehrer, sein Mitleid und Erbarmen, und lassen die bekannte Stelle Ex. 34 6; „Jahwe, Jahwe, ein barmherziger und gnädiger Gott, langmütig und reich an Huld und Treue; er bewahrt Huld den Tausenden und tilgt Schuld und Frevel und Sünde“ in vielfacher Variation in ihren Liedern wiederklingen, vgl. 86 4 f. u. 15 106 45 107 1 111 7 145 8 78 38 u. ö. Und dieser Glaube erhebt sich wohl auch wirklich oft auf der dunklen Folie eines Sündenbewusstseins, das von der Notwendigkeit göttlicher Vergebung tief durchdrungen ist, dem also die Sünde mehr als eine gelegentliche Entgleisung ist. Eine Ahnung von dem wahren Wesen der Sünde hat also auch das ältere Judentum gehabt, insofern nicht nur über aktuelle Sünden reflektiert, sondern auch von einzelnen die Sünde als der Natur des Menschen eingeborene Macht empfunden wurde.

Indessen können diese Zeugnisse einer wahren Herzensfrömmigkeit unsere Behauptung, dass der Sündenbegriff des älteren Judentums durchschnittlich sehr äusserlich und lax war, nicht entkräften. Wir können nur auch hier wieder betonen, dass es sehr verschiedene Höhenlagen der Frömmigkeit gab und dass man sich vor falschem Systematisieren hüten muss. Dem Glauben an die allgemeine Sündhaftigkeit und die Sünde als Potenz im Menschen steht doch in den Psalmen die naive Freude an dem eigenen sittlichen Können, der Glaube, dass die Tugend ein Wissen sei, und die mehr oder weniger eitle

Selbstgerechtigkeit gegenüber.

Die meisten Frommen haben gewiss j e d e n für der Sünde unterworfen gehalten, aber auch nie ernstlich an der Macht des natürlichen freien Willens gezweifelt — dieser Glaube ist ja das Substrat jeder Gesetzesreligion — und sind darum auch nie zu einer wirklichen Sündenerkenntnis durchgedrungen. So lange die „Gerechten" die Schosskinder Jahwes und Heiden und Sünder die Gefässe seines Zornes waren, konnten sie das auch gar nicht, denn ihr freier Wille war ein Wille zum Guten, bei jenen aber zum Bösen, vgl. Ps. 14 1 ff. 36 2 ff. * u. a. Jene sündigen mit Bewusstsein, sie aber haben Gottes Satzungen vor Augen und sind überzeugt, dass sie sie erfüllen können, wenn sie ernstlich wollen. Ihre Gebete wurzeln daher so selten im Sündenbewusstsein, viel lieber bitten sie um Belehrung über Gottes „Wege" **, d. h. um Sicherheit in der Anwendung der Moral auf das Leben und um Schutz in den Nöten des Lebens ***. Von der Tiefe der paulinischen Erkenntnis Rom. 3 23 weiss das Alte Testament trotz Prov. 20 9 und ähnlichen Aussprüchen nichts.

Man darf unter solchen Umständen bezweifeln, ob die, die Gottes Vergebung so häufig im Munde führten, damit immer einer erhebenden Erfahrung Ausdruck gaben. Bisweilen hat man das Gefühl, dass solche Herzensergüsse von liturgischen Phrasen nicht ganz frei sind. Und bedenklich machen muss doch auch der heitere Optimismus, mit dem der Dichter von Psalm 30 über Sünde und Vergebung spricht:

„Einen Augenblick nur währt sein Zorn,
Ein ganzes Leben seine Huld.
Am Abend kehrt Weinen ein,
Am Morgen Jubel" (30 6).

Wo Zorn und Gnade so schnell wechseln, da ermangelt auch die Ursache des Zornes, die menschliche Sünde, der rechten Tiefe. Welch ein Gegensatz zwischen diesem Kindergemüt und dem Mannesernst des Dichters von Psalm 90, dessen Lebensanschauung trotz der pessimistischen Grundstimmung dem christlichen religiösen Empfinden ungleich näher steht als die „leichtherzige Genügsamkeit einer glücklichen Seele, deren Bedürfnisse gestillt sind, wenn sie Anlass hat, Gott zu danken und gleichgesinnte Seelen um sich weiss“ (Duhm).

4.

Man könnte geneigt sein, auch in den Gebeten Psalm 6 102 und wohl auch 143 Zeugen dieses, dem naiven gesetzlichen Moralismus entsprechenden dürftigen Sündenbegriffs zu sehen, weil in ihnen das Sündenbewusstsein entweder gar nicht zum Ausdruck kommt oder so, dass es hinter der Bitte um Beseitigung der Folgen der Sünde fast ganz zurücktritt. Wir sagten daher schon oben, dass diese Lieder eigentlich keine B u s s psalmen sind. Es sind Klagelieder oder Gebete um Hilfe gegen Feinde, wie wir deren viele im Psalter haben. Indem sie aber den Gedanken, dass der fromme Beter unter Gottes Zorn steht, mit einer gewissen Leidenschaft zum Ausdruck bringen, unterscheiden sie sich doch wieder wesentlich von diesen und veranlassen uns, sie mit den wirklichen Bussliedern zu vergleichen, in denen ebenfalls der Gedanke an den Zorn Gottes beherrschend im Mittelpunkt steht. Dabei erkennen wir dann freilich, dass die Frömmigkeit, der sie Ausdruck geben, von jenem naiven Selbstbewusstsein, dem die Sünde nur ein bedauerlicher, weil oft folgenschwerer Irrtum und Ausfluss gelegent-

licher menschlicher Schwäche ist, weit entfernt ist.

Vergleichen wir Psalm 6 mit 38. Sie ähneln einander in der Beschreibung des Leidens, unter dem der Beter seufzt, und der Ursache desselben, des Zornes Gottes, sehr, sogar im Wortlaut. Aber während der fromme Sänger von Psalm 38 von der Empfindung des göttlichen Grimmes zur Erkenntnis des Grundes des Strafgerichtes, seiner Sünde, durchdringt, schweigt das Gebet Psalm 6 davon gänzlich. Wie soll man das verstehen? Bei Psalm 6 könnte man in Anbetracht der vielen stilistischen Berührungen mit anderen Stücken des Psalters geneigt sein, das Lied für ein Flickwerk zu halten, dem die mangelnde Wahrheit der Empfindung jeden Wert nimmt. Aber die Sammler der Psalmen haben auch aus dem Cento den Herzton religiösen Lebens herausgehört und es der Aufnahme unter die Gebetslieder Israels gewürdigt. Sie haben an dem Mangel eines Sündenbekenntnisses gerade in diesem Zusammenhange von Zorn Gottes und Leiden des Frommen keinen Anstoss genommen, sonst wäre das Gedicht wie viele andere, und höchst wahrscheinlich auch 143, in dieser Hinsicht ergänzt worden. Solche Frömmigkeit war also im älteren Judentum lebendig. Und wirklich stehen Gebete wie 6 und 102 — wenn es vollständig überliefert ist — nicht allein im Psalter. Psalm 88 und 22* — Psalm 31 möchten wir nicht hierher rechnen - sind Zeugen desselben eigenartigen frommen Bewusstseins. Hier wie dort das Gebet eines von Gott Heimgesuchten und im Elend Verlassenen, aber kein Wort der Erkenntnis des inneren Zusammenhanges von Leid und Sünde, die sonst immer zum Ausdruck kommt. Ja, diese Frommen führen nicht

einmal ihr Streben nach „Gerechtigkeit“, ihren untadligen Wandel vor Jahwe als Grund zu Gottes schleuniger Hilfe ins Feld. Fühlen sie Gottes Hand so schwer auf sich liegen, dass sie nur noch an ihr Elend und ihren etwaigen baldigen Tod denken? Dann wären diese Lieder Zeugen einer unmännlichen Todesfurcht und von religiös durchaus unlebendigen Persönlichkeiten gedichtet. Aber es ist nicht so, dass die Not sie erst beten gelehrt hätte. Ihre Bitten sind von einem Gottvertrauen getragen, das einem inneren Zuge des Herzens entspricht, ob es nun ausgesprochen ist wie in 22 10 ff. oder nicht, wie in 88. Oder sind sie, wie Duhm meint, von einem im b e s t e n Sinne naiven Gottvertrauen beseelt, einer Religiosität, die sich nicht in den oberflächlichen Gedanken über Sünde und Sühne bewegt wie die typische Frömmigkeit von Psalm 32 und 38, sondern ihre eigenen Wege geht? Dafür könnte schon der Umstand sprechen, dass in diesen Liedern die übliche Verwünschung der Gegner fehlt, der Ausdruck kleinlicher Rachsucht, mit dem die Frommen ihre Gebete zu verunzieren pflegen. Auch in Psalm 6 ist nicht von Bestrafung der Feinde die Rede, sondern von ihrer Beschämung durch den sichtbaren Beweis göttlicher Hilfe. Sie sollen also durch die dem Beter widerfahrene gnädige Errettung eines besseren belehrt werden. Vielleicht hatten sie wie Hiobs Freunde in seinem Leiden den Beweis seiner Sündenschuld gesehen und nun eingesehen, dass auch einmal ein Gerechter leiden muss. Jedenfalls dürfen wir behaupten: wenn diese Frommen ihr Elend nicht unter den Gesichtspunkt des Strafleidens stellen und die Bitte um Gottes Hilfe nicht mit dem Wunsche um Bestrafung ihrer Feinde

verquicken, ja diesen Gedanken nicht einmal streifen, sondern einfach sich in der Not an dem Glauben an Jahwes Hilfe aufrichten, so hebt sich ihre Frömmigkeit allerdings wohltuend von der der grossen Menge der Chasidim ab. Nur ist damit noch nicht gesagt, dass sie von moralistischen Gedanken frei ist. Wenn sie aber zugleich weder von ihrer „Gerechtigkeit“ grosse Worte machen, noch im Sündenbekenntnis ihr Herz erleichtern, so legen sie offenbar auf diese Dinge in ihrem Verkehr mit Gott keinen Wert. Sie haben gelernt, derartige Erwägungen aus der Reflexion über ihr Elend auszuscheiden, weil ihnen die Erfahrung gezeigt hat, dass Glück und Unglück unter Fromme und Gottlose wahllos verteilt ist. Es sind Hiobsseelen, die in diesen Liedern zu uns sprechen, Menschen, die wie jener grosse Dulder und Gottsucher das alte Vergeltungsdogma verwerfen, aber auch wie er keine Antwort auf die Frage nach dem Warum? der Leiden des Frommen finden. Sie grübeln wohl auch nicht wie Hiob über dieses Warum? Sie klammern sich an ihren Gottesglauben, an die Ueberzeugung, dass Jahwe helfen kann und will, und dass ihre Not auch wieder ein Ende haben wird, allerdings ihrer religiösen Eigenart und der Schwere ihres Leidens entsprechend in verschiedener Weise.

Der Dichter von Psalm 6 hat durch sein Gottvertrauen die Not bereits innerlich überwunden. Er sieht das Morgenrot der göttlichen Gnade leuchten, während der Fromme in Psalm 22 noch so sehr mit dem Gedanken an sein Unglück beschäftigt ist, dass er zunächst keinen Ausweg sieht und in dem Gedanken, dass Jahwe noch nie und nimmer seine Gläubigen verlassen habe, Trost sucht:

warum sollte er ihn verstossen haben? Sein ganzes früheres Leben ist ja ein Beweis für das Recht des Vorsehungsglaubens. Dagegen klingen die Gebete 88 und 102 in tiefer Schwermut aus, vgl. 88 19

„Du hast die Freunde mir entfernt,
Und nur das Dunkel bleibt mir treu." *

Vor den Augen dieser Frommen will es dunkel werden. Aber trotzdem werden sie an ihrem Gottvertrauen nicht irre, und das ist das religiös Erhebende an ihrem Gebet. Sie ahnen, wie auch der Dichter von Psalm 90, trotz allem, was Glauben heisst. Nicht in dem vollen christlichen Sinne der ungeteilten Hingabe des Willens an Gott, auch da, wo es Nacht zu werden droht, aber es ist die Knospe jenes tieferen Gottvertrauens, das in dem 73. Psalm sich zur reinsten Blüte entfaltet hat. Noch sind sie von der Höhe der Erkenntnis, dass die Gemeinschaft mit Gott über alles Erdenleid und allen Unverstand des Lebens hinausträgt in die Ewigkeit, weit entfernt, aber sie haben den Vorhof zum Heiligtum betreten, indem sie dem innerlich unwahren Glauben an die greifbare Koinzidenz von Schuld und Schicksal entsagt haben und ihm wie Hiob mutig ihre eigene Erfahrung entgegenstellen. Ihre Schuld, mag sie nun eine spezielle Sünde sein oder von dem Gedanken an die allgemeinmenschliche Sündhaftigkeit getragen sein, erklärt ihnen Gottes Weltregiment, das auch über den Frommen das Leid und den Tod des Sünders verhängt, nicht, darum schweigen sie davon und klagen auf Hoffnung.

Weit entfernt also, dass wir in den genannten Liedern Zeugen jener oben beschriebenen satten moralistischen Frömmigkeit des älteren Judentums haben, offenbaren

sie uns vielmehr das Vorhandensein einer tieferen Auffassung vom Verhältnis des Menschen zu Gott. In ihnen dämmert leise das Wesen der Religion als vertrauensvoller Hingabe des Willens an Gott auf. Durch die Nacht des irdischen Leids geht es hier aufwärts zu dem Glauben, der sich nicht an dem Gegensatz zur Welt der Gottlosen orientiert, sondern in sich selbst die Gewissheit trägt, dass Gott im Regiment sitzt.

Man kann sich kaum einen grösseren Gegensatz des religiösen Erlebnisses denken, als den zwischen der kindlich-heiteren Frömmigkeit des 37. Psalms *, die felsenfest davon überzeugt ist, dass Jahwe den Gerechten noch nie im Unglück habe sitzen lassen (vgl. 37 25) und der Seelenqual und den Thränen des Beters in Psalm 88, der umsonst die Hand erwartet, die sich ihm von oben entgegenstrecken soll, und doch von seinem Gott nicht lassen will. Diese Lieder bilden zusammen mit den Gebeten 6 22 (102) 49 und 73 gewissermassen Marksteine in der Entwicklung der jüdischen Frömmigkeit. An die Stelle des naiven Vergeltungsglaubens, der den Diesseitscharakter der älteren Religionsstufe wiederspiegelt, tritt der Pessimismus der individuellen Erfahrung, der das Leben nicht mehr in das Schema von Schuld und Schicksal zwängen mag, und der schliesslich durch die Kraft seines ungebrochenen Gottvertrauens die Religion des Jenseits entdeckt.

Gern würde man auch Psalm 143 in den Kranz dieser für die Geschichte der Religion so wichtigen Lieder einflechten, aber so wie das Gebet überliefert ist, fällt es von der Höhe innigen Vertrauens auf Gottes gnädige Hilfe in der Not und heisser Sehnsucht nach

der Gemeinschaft mit ihm in die sittlich inferiore Bitte um Vernichtung der Feinde herab, die umso peinlicher wirkt, als das als besonderer Erweis der Huld Jahwes betrachtet wird. Da kein triftiger Grund vorhanden ist, die letzten Stichen von dem Gebet als Zusatz zu trennen, so wird man auch diese Art disharmonischer Frömmigkeit für eine typische Lebensäusserung der jüdischen Religion halten müssen. Denn dass das Lied, stilistisch betrachtet, eine „Blumenlese aus allen möglichen Klageliedern" (Duhm) ist, scheint uns nicht zu dem Urteil zu berechtigen, solche Klagen könne man kaum ernst nehmen. Auch liturgische Stücke sind nicht unser Eigentum, und doch legen wir eine Fülle tiefster religiöser Empfindungen in ihre Worte. Aber freilich macht das Gebet mit seinem Nebeneinander von herzlichem Gottvertrauen, moralistischer Frömmigkeit und wilder Rachgier einen wenig befriedigenden Eindruck.

Mit der tieferen Erfassung des Problems der sittlichen Weltordnung ist natürlich auch eine vertiefte Betrachtung der Tatsache der menschlichen Sünde verbunden. Das dürfen wir von den Dichtern der oben genannten Lieder behaupten, ohne dass sie, wie schon gesagt wurde, ihrem Schuldbewusstsein Ausdruck geben. Ihre Meinung darüber wird sich von der Hiobs und mancher anderer Psalmdichter, die die allgemeine und wesenhafte Sündhaftigkeit aus der physischen und moralischen Ohnmacht des Menschen herleiten, nicht entfernen. Hätten sie vor Gott ihre Sünden gebeichtet, so hätten sie das wohl kaum mit andern Worten getan, als Sir. 16 22 zu lesen ist:

„Wer kann vor ihm Werke der Gerechtigkeit aufweisen,

Und was für eine Hoffnung ist vorhanden, dass ich rechtschaffen sein sollte?“, *

und mit dem Dichter von Psalm 39 würden sie wohl des Lebens Leid und Trübsal, die auch dem Frommen nicht erspart bleiben, auf die allgemeine Sündenschuld zurückführen, unter deren Last das kurzlebige Menschengeschlecht dahingeht, von Staub zu Staube, vgl. 12:

„Mit Züchtigungen ob der Sündenschuld
Wiesest du den Menschen zurecht,
Liessest zergehen seine Herrlichkeit wie die Motte —
Nur eitel ist alles, was Mensch heisst.“ **

5.

Gern wüssten wir etwas von der Stellung solcher Frommen zu dem offiziellen Kultus des Judentums. Haben sie den gottesdienstlichen Formen Israels, im besondern dem Opferkultus, irgend welchen Wert beigelegt, oder sind sie auch hierin ihre eigenen Wege gegangen? Ausdrückliche Zeugnisse dafür haben wir nicht, und wir können nach unsern christlich-kirchlichen Erfahrungen nur sagen, dass sich eine eigene religiöse Lebensanschauung recht wohl mit positiver Kirchlichkeit verträgt, weil wahre Herzensfrömmigkeit aus allen Regungen des religiösen Lebens Nahrung zu ziehen vermag. Aber wenn wir beachten, dass sich in der Frömmigkeit der Psalmen eine, vielleicht der Konsequenzen nur halb oder kaum bewusste Loslösung vom kultischen Gottesdienste anbahnt, so werden wir daraus mit Vorsicht Schlüsse auf die sozusagen kirchlichen Anschauungen der Frommen, deren Glaubensleben uns in den zuletzt behandelten Liedern entgegentritt, ziehen dürfen. Darüber zum Schluss einige Worte.

Die Sehnsucht nach dem Tempel, die Freude und

das Glück der Frommen, in der Gemeinde der „Gerechten“ vor Gottes Angesicht stehen zu dürfen, klingt aus dem Psalter in vollen Tönen wieder.

„Ein Tag in deinen Vorhöfen ist besser
Als tausend draussen,
An der Schwelle des Hauses meines Gottes zu sitzen,
Als zu wohnen in den Zelten des Frevels.“ *

singt der Dichter des 84. Psalms und preist das Glück derer, die ständig in Jahwes Nähe weilen dürfen oder denen er die Pilgerfahrt nach Zion gelingen lässt. Damit gibt er den Gefühlen der grossen Menge der Frommen, deren naiveren Bedürfnissen der sinnenfällige Tempelkultus entsprach, treffend Ausdruck.

Ein Hauptanliegen dieser naiven Gemüter war es, Gott in der Opferversammlung das Gelübde zu zahlen, das sie in der Not oder bei irgend welchem Anlasse angelobt hatten. Alle Frommen sollten es erfahren, dass der gnädige Gott ihr Gebet erhört hatte und mit einstimmen in sein Lob wenn der Beter sein Opfer darbrachte, vgl. z. B. 22 $_{23}$ ff.:

„Ich will deinen Namen meinen Brüdern verkünden,
In der Festversammlung dich preisen.
Ihr, die ihr Jahwe fürchtet, preiset ihn,
Same Jakobs, gebt ihm die Ehre,
Bebt vor ihm, Same Israels!“

„*Denn er hat des Elenden Elend nicht verachtet* **
Und sein Antlitz vor mir nicht verborgen,
Als ich zu ihm schrie, (mich) erhört.
Von ihm (kommt) mein Lobgesang in grosser Gemeinde,
Meine Gelübde bezahl' ich vor denen, die ihn fürchten.“

Meist hat es sich dabei um wirkliche Gelübde o p f e r gehandelt. Das Ritual des Priesterkodex scheint deren drei Arten, todha, nedher und nedhabha, zu kennen,

über den sachlichen Unterschied derselben sowie über ihre Zugehörigkeit zu der Klasse der sog. Friedmahlopfer oder Brandopfer aber fehlen nähere Bestimmungen. Nur soviel ist sicher, dass die todha einen höheren Grad von Heiligkeit besass als die andern Arten, vgl. Lev. 7 15 f. In dem liturgischen Gebete Ps. 69 13 ff. heisst es:

„Ich komme in dein Haus mit Brandopfern,
Zahle dir meine Gelübde,
Wie meine Lippen sich aufgetan haben,
Und mein Mund sprach, als ich in Not war,"

es rechnet also die nedarim zu den Brandopfern und beweist uns, dass das „Gelübde zahlen" im Sinne des Opferrituals auszulegen ist. Vielleicht gab es noch andere Formen von todha und nedher als die im Priesterkodex beschriebenen. Der Fromme, der das liturgische Gebet Ps. 116 seinem Dankopfer im Tempel zu Grunde legte, erhob beim Anrufen Jahwes den „Becher des Heils", brachte also wahrscheinlich ein selbständiges Trankopfer dar. Solche Libationen kennt das jüdische Gesetz sonst nur als Begleitopfer, beim sog. Tamid, bei der Darbringung der Erstlingsgabe am Massothfest, bei der sog. Auflobung sowie bei den meisten privaten Brand- und Schlachtopfern, während die in dem Psalm angedeutete Zeremonie ein Opfer für sich zu sein scheint.

Opfer und Lobgesang galten also im allgemeinen als die wesentlichen Bestandteile der Fried- und Brandopfer, die auf einem Gelöbnis irgend welcher Art beruhen. Handelte es sich zugleich um Sühne einer Schuld, so trat die öffentliche Beichte (vgl. Sir. graec 8 5; syr. 4 22; auch Lev. 5 5 ist wohl so zu verstehen), vielleicht in Form eines Bussliedes hinzu. Denn es entspricht dem ausgeprägten Gemeingefühl der Kreise der Chasidim,

ihre religiösen Bedürfnisse zu einer öffentlichen, kirchlichen Angelegenheit zu machen. Diese Leute beteten nicht im Kämmerlein, sondern vor Jahwes Wohnung im Angesicht der „Gerechten“. Im Psalter haben wir eine Anzahl solcher Beichtlieder, die, ursprünglich dem Herzenstriebe eines Frommen entsprossen, durch Anpassung an ähnliche Situationen leicht liturgischen Charakter bekamen, z. B. Psalm 30 und 65, und Hiob 33 26 ff. spielt deutlich auf diese fromme Sitte an, zitiert vielleicht in 27 b f. ein solches Lied:

„Ich habe gesündigt und das Recht gekrümmt,
Aber er vergalt mir nicht nach meiner Sündenschuld. *
Er erlöste meine Seele vom Hinabfahren zur Grube,
Und meine Lebendige darf des Lichtes sich freuen.“

Aber der Psalter lässt auch eine andere Anschauung zu Worte kommen; er enthält Lieder, deren Verfasser den Nachdruck nicht auf das kultische Zeremoniell, sondern auf den Beweis der frommen Gesinnung in Lob und Dank legen. Es sind das die ersten Spuren der inneren Loslösung der jüdischen Religion von den Schranken des Opferkultus, der ja seinem Wesen nach einer naiven Stufe des religiösen Lebens angehört und im Judentum nur die harte Schale für einen edlen Kern bildete.

Vielleicht setzte, wie Duhm meint, die Opposition gerade bei den Privatopfern ein. So würde es sich gut erklären, dass in dem Dankliede 40 2 ff. ausdrücklich betont wird, der Fromme habe „in grosser Versammlung“ d. h. wohl im öffentlichen Gottesdienst Gottes Hilfe gepriesen, während doch zugleich gesagt wird, Jahwe habe an Schlachtopfern und Gaben (זבח ומנחה) **

keinen Gefallen, sondern allein daran, dass die Frommen seinen Willen tun. Aber der Ausdruck „in grosser Versammlung“ muss nicht notwendig bloss den Tempelgottesdienst bezeichnen, wir können auch an die Anfänge synagogaler Feiern oder ähnlicher religiöser Zusammenkünfte denken. Dann wäre die Opposition des Beters gegen den Opferdienst noch radikaler; er verwürfe jeden Kultus. Jedenfalls darf man aus 40 10 nicht folgern, dass er „eifrig am Kult teilgenommen habe“, dessen wichtigsten Zweck aber in der Lobpreisung Jahwes sehe (Duhm). Wer wie dieser Fromme das Opferritual den ethischen Forderungen Gottes scharf gegenüberstellt, kann vom Kultus nur eine sehr geringe Meinung haben. Und diese Stimmung prägt sich auch in andern Liedern des Psalters deutlich aus, die z. T. sehr scharfe Absagen an den Opferkultus enthalten. Der Dichter des 50. Psalm begründet (vgl. 14) seine Anschauung vom rechten Gottesdienst, der im Opfern von Lob und Gelübdezahlen, d. h. nach dem parallelen Ausdruck 15 im Lobpreis des barmherzigen und gnädigen Gottes bestehen soll, damit, dass er mit ironischen Worten auf die Unvernunft der blutigen, der Gottheit als Speise vorgesetzten Opfer hinweist, die doppelt unvernünftig sind, weil der Mensch sie dem Gotte, dem doch die ganze Welt gehört, als Geschenke darbringt, vgl. 50 9. Er kann Gott von sich aus nichts geben, und Gott bedürfte auch seiner Gaben nicht, wenn ihn hungerte. Eine schärfere Verurteilung der gesamten Opferinstitution kann es wohl kaum geben, und es ist eine sonderbare Verkennung dieses Tatbestandes, wenn Duhm meint, der Verfasser dieses Liedes habe nicht die Absicht, auf Abschaffung der Opfer zu

dringen. Es scheint uns ausgeschlossen, dass er nur den Ersatz der Privatopfer durch geistige Gaben, Lob und Dank, empfehlen will, denn wer so sarkastisch über den ererbten Kultus spricht, hat sicherlich nicht vor dem Unterschied zwischen offiziellen und privaten Opfern Halt gemacht.

In Psalm 69 2 ff. schliesst die Klage zu Gott mit dem unmissverständlichen Gedanken:

„Ich will Gottes Namen preisen im Liede,
Will ihn mit Lobgesang erheben.
Das ist Jahwe lieber als Stiere,
Als Farren mit Hörnern und Klauen“,

und in dem Fragment 50 16—19 heisst es:

„Rette mich, Gott, von blutigem Tode,
So soll meine Zunge deine Huld bejubeln;
Herr, öffne, meine Lippen,
So soll mein Mund deinen Ruhm verkünden!

Denn du magst kein Schlachtopfer und .....
An Brandopfern hast du keinen Gefallen — *
Opfer für Gott ist ein zerbrochener Geist,
Ein zerschlagenes Herz verschmähst du nicht.“

Auch hier wird man kaum die Opposition gegen die Opfer auf die privaten Leistungen im Sünd- und Schuldopfer und beim Abtragen von Gelübden beschränken können, wenn auch zugegeben werden muss, dass die Gegenüberstellung von geistigen und materiellen Gaben an Gott, von Lob und Dank und blutigen Opfern, am ehesten aus der Polemik gegen die Ueberschätzung der rituellen Sünd- und Gelübdeopfer zu verstehen ist. Aber auch Ps. 141, in dem von Lobsingen und Danksagen nicht die Rede ist, stellt Gebet und Handerheben in Gegensatz zum Opferzeremoniell, wenn der Dichter (2) sagt:

„Lass mein Gebet als Rauchopfer vor dir stehen,
Mein Handerheben als Abendopfer."

Man könnte mit Duhm den Einwand machen, es handle sich bei dieser Stellung zum offiziellen Opferkultus wohl um unfreiwilligen Verzicht auf die Ausübung desselben, und die Frommen, die so eifrig dagegen sprechen, machen aus der Not eine Tugend. Und wirklich ist angesichts von Psalm 69 2 ff. diese Erklärung nicht ganz abzuweisen. Der Fromme, der hier seinem grimmigen Hasse gegen seine Feinde Luft macht, charakterisiert diese und sich selbst in einer Weise, dass wir ihn uns als Haupt einer ganzen Partei denken müssen, einen Führer der Chasidim, die der Eifer um Jahwes Haus verzehrt (69 10). Dann sind die Gegner aber wohl kaum beliebige „Gottlose", sondern solche, mit denen der Fromme einen prinzipiellen Kampf ausficht, und man wird kaum umhin können, das Lied mit Olshausen, Baethgen und Duhm aus der Zeit der syrischen Wirren herzuleiten. Vielleicht ist an das Regiment des Alkimos zu denken. Wenn es daher 69 23 heisst:

„Möge ihr Tisch vor ihnen zur Schlinge werden,
Ihre Friedmahlopfer * zum Fallstrick",

so ist das nicht als Bild für das Wohlergehen der Gottlosen im allgemeinen zu verstehen, sondern auf die Opfermahlzeiten der Partei des Alkimos im Tempel zu deuten, aus dem der Beter mit seinen Anhängern gewaltsam entfernt ist. Zu diesen gehörte wohl auch der Dichter des von dem gleichen politischen Hass getragenen Liedes Psalm 141.

Diese Erklärung der Verwerfung des Opferkultus aus der Notlage der Frommen, die, wie Duhm zu 69 31 f. gut bemerkt, die Vernunft zur Waffe ihrer Opposition

machen, macht es uns auch begreiflich, dass es gerade Vertreter der jüdischen Durchschnittsfrömmigkeit sind, aus deren Munde wir solche Urteile zu hören bekommen. Aber freilich, wer will behaupten, dass bei diesen nicht auch ohne den speziellen Anstoss durch den Parteikampf die Kritik an den überkommenen gottesdienstlichen Formen hätte erwachen können, rein aus religiösen Motiven heraus? Die Polemik in Ps. 50 8 ff. 51 16 ff. und 40 7 scheint durchaus unabhängig von parteipolitischen Nötigungen zu sein. Dürfen wir aber schon in diesen Kreisen, wo die Achtung vor dem von den Vätern überkommenen Schatz an kultischen Formen und frommen Sitten gewiss ein Beweis der Frömmigkeit war, solche Gedanken voraussetzen, so noch viel eher da, wo der alte Glaube unter der Wucht persönlicher schmerzlicher Erfahrungen und religiöser Zweifel neuen, tieferen Erkenntnissen von Gottes Walten zu weichen begann. Die Sänger der „Buss"-Psalmen 6 und 102 und der ihnen in der religiösen Grundstimmung verwandten Gebete Ps. 88 und 22 werden schwerlich auf kultische Leistungen materieller Art grossen Wert gelegt haben — auch darin dem Dichter des Hiob und den „Weisen" der Spruchliteratur verwandt*.

Anhang I.

Der Text der kirchlichen Busspsalmen, Uebersetzung mit erläuternden Bemerkungen *).

Ps. 6.

[2] Jahwe, nicht in deinem Zorne strafe mich,
Und nicht in deinem Grimm züchtige mich!
[3] Habe Erbarmen ⊤, denn ich bin verschmachtet, Jahwe
Heile mich ⊤, denn mein Leib ist verstört, Jahwe
[4] Die Seele verstört über die Massen!

Aber du — Jahwe, wie lange noch? —
[5] Errette ⊤, o errette mich doch! Jahwe
Hilf mir um deiner Gnade willen!
[6] Denn im Tode gedenkt man deiner nicht,
In Scheol — wer preist dich da!

[7] Müde bin ich von meinem Geseufz,
Ich netze allnächtlich mein Lager,
Mit meinen Tränen mein Bett.
[8] Schwach sind meine Augen vor Kummer,
Matt geworden *wegen der Schmähreden* meiner Feinde.

[9] Weichet von mir, all' ihr Bösen!
Jah hat mein Weinen gehört ⊤, Var: [10] Jah hat
Jahwe nimmt mein Gebet an. mein Flehen gehört
[11] Zu Schanden sollen werden, bestürzt ⊤ alle gar sehr
[meine Feinde,
Sollen wieder zu Schanden werden urplötzlich.

Ps. 6 ist das Gebet eines Frommen, der an Leib und Seele krank, sich dem Tode nahe fühlt. Die Schwere seines körperlichen

*) Zusätze zum ursprünglichen Text sind an den Rand gesetzt und durch ein ⊤ kenntlich gemacht.

Leidens — worin es besteht, sagt er nicht — vielleicht auch das unvermutete und heftige Auftreten desselben hat ihn völlig konsterniert und in ihm das Empfinden wachgerufen, dass Jahwe dieses Leid in zornigem Aufwallen über ihn verhängt hat. Das glaubt er als Frommer nicht verdient zu haben. Jahwe soll ihn wohl züchtigen, aber mit Massen, wie es seiner wahren Gesinnung gegen die Frommen, seiner Huld und Treue, entspricht. An sie appelliert er daher zuerst. Damit verbindet sich das Motiv des Mitleids, vgl. 6, wie öfter in den Psalmen, vgl. besonders Ps. 30 10, und im Buche Hiob. Der Gedanke an die persönlichen Feinde des Beters* — dies das dritte Motiv für die Bitte um Jahwes sofortiges Einschreiten zugunsten des Frommen — lässt dessen Verzagtheit in die Gewissheit, von Jahwe erhört zu werden, umschlagen: die Gottlosen sollen und dürfen nicht triumphieren.

Das Gebet ist im Verhältnis zu andern schlicht und herzlich. Der Wunsch, die Gegner im Unrecht zu sehen, drängt sich nicht so störend vor, dass darüber der Ausdruck des Gottvertrauens und die Gewissheit der Erhörung in den Hintergrund tritt. Aber ein Bussgebet ist es eigentlich nicht, denn die Sündenerkenntnis kommt, wenn überhaupt, für unser Empfinden gar zu schwach zum Bewusstsein.

Ps. 32.

[1] Wohl dem, dem die Sünde vergeben ist,
Bedeckt die Verfehlung!
[2] Wohl dem ⊤, dem nicht anrechnet — Menschen
Jahwe die Sündenschuld ⊤! — und in dem kein Trug ist

[3] Als ich schwieg,
Schwand mein Leib dahin ⊤. — bei meinem Schreien den
[4] Denn bei Tag und Nacht — ganzen Tag
(Lag) ⊤ auf mir deine Hand. — lag schwer

Verwandelt war mein (Lebens)saft
In Sommersdürre —
[5] Da *erkannte* ich meine Sünde
Und verbarg meine Schuld nicht.

Ich dachte: ich will beichten
Meine Sünden ⊤ — — Jahwe

Da hast du vergeben
Meine schwere Verschuldung.

[6] Darum soll beten
Jeder Fromme zu dir
Zur Zeit der *Drangsal* T, Var: *Bedrängnis*
Wenn Wasserfluten sich ergiessen.

Ihn werden sie nicht fassen:
[7] Du bist *ihm* Versteck,
Vor Not behütest du *ihn*,
. . . . . umgibst du *ihn*

[8] Ich will dich lehren T und dich weisen
Den Weg, den du gehen musst,
Will raten *und fest richten*
Auf dich mein Auge.

[9] *Sei* nicht wie ein Ross,
Wie ein unvernünftiges Maultier,
Das mit Zügel und Zaum T sein Geschirr (?) um
Zu dir . . . . . es (?) zu binden

[10] Viel sind der Schmerzen,
Die der Gottlose (zu erleiden hat),
Aber wer auf Jahwe vertraut,
Den umgibt Huld.

[11] Freut euch in Jahwe
Und jauchzt, ihr Frommen,
Jubelt *ihm* zu,
All ihr Herzensgraden!

Ps. 32 ist nur in weiterem Sinne ein Busspsalm zu nennen, führt aber immerhin seinen Namen mit grösserem Recht als die meisten übrigen Busspsalmen. Er spricht von der Wohltat und der Notwendigkeit der Busse, und zwar aus eigener Erfahrung, enthält also mehr eine Lehre über dieselbe als ein persönliches Sündenbekenntnis. Am eigenen Leibe — im wahren Sinne des Wortes — hat der Dichter den Segen der Busse vor Jahwe erfahren. Denn sein schweres Leiden, wohl eine schmerzhafte Fieberkrankheit (vgl. 3 und 4), wich erst, als er sich zu einem offenen

Bekenntnis seiner Sündenschuld entschloss. Der Effekt war also der entgegengesetzte wie beim Verschweigen der Sünde: dort zunehmendes Leid, hier Beseitigung desselben*. Daraus zieht nun der Dichter die Lehre, jeder Chasid soll sich das merken und wenn er in Not geraten ist, zu Jahwe beten d. h. seine Sünde bekennen und um Vergebung bitten. Dann wird die Not schnell ein Ende haben, denn Jahwe verlässt den bussfertigen Frommen nicht. Seine persönliche Erfahrung macht ihn also zum Prediger für seine Genossen, die Chasidim, die „Gerechten" und „Herzensgraden", die sich mit ihm ihres gnädigen Gottes von Herzen freuen sollen.

Der Psalm kann für uns natürlich nicht als Busslied in Betracht kommen.

Ps. 38.

[2] Jahwe, nicht in deinem Zorne strafe mich,
Und nicht in deinem Grimme züchtige mich!
[3] Ach, deine Pfeile *fuhren* in mich
Und deine Hand *liegt schwer* auf mir.

[4] Nichts Heiles ist an meinem Fleische ⊤, vor deinem Zorn
Nichts Gesundes an meinem Leibe ⊤, vor meiner Sünde
[5] Denn meine Sünden sind über mein Haupt [gekommen,
Wie eine Last, zu schwer ⊤ für mich. Var: *die zu schwer ist*

[6] Stinkend, eitrig sind meine Striemen ⊤ vor meiner Torheit
[7] *Und* meine Lenden sind voll Entzündung (?) ⊤ und nichts
[8] Ich bin gekrümmt, gebeugt über die Massen, Heiles ist an
Gehe allezeit trauernd einher. meinem Fleische

[9] Ich bin erschlafft, geschlagen über die Massen,
Schreie lauter als *der Löwe* brüllt:
[10] Herr, vor dir ist all mein *Klagen* (?)
Und mein Seufzen ist dir nicht verborgen.

[11] Mein Herz pocht, meine Kraft hat mich verlassen
Und das Licht meiner Augen ⊤ auch es, eigentl. (lumen
[ist nicht (mehr) bei mir. oculorum) ipsorum (meorum)
[12] Meine Lieben ⊤ sind abseits und Freunde
[*gerückt* ⊤ sie stehen (abseits)

Und meine Angehörigen stehen fern.

13 (?) Schlingen legen (mir), die mir nach dem Leben trachten
Und die mein Unglück wollen
. . . . . reden Verderben
Und Trug sinnen sie allezeit (?)

14 Ich aber (bin) wie ein Tauber, der nicht *hört*,
Wie ein Stummer, der seinen Mund nicht auftut,
15 Ich ward wie einer, der nicht hört
Und in dessen Munde keine Widerrede ist.

17 Denn auf dich, Jahwe, harre ich,
Du wirst erhören, Herr T. Var: mein Gott
19 Denn meine Schuld bekenne ich . . . . . .,
Bin bekümmert ob meiner Sünde.

17 T Ich sage: dass sie sich nur nicht über mich freuen, denn
Wenn ich wanke, gegen mich *gross tun*!
18 Denn ich bin bereit zum Fall
Und mein Schmerz ist beständig vor mir.

20 Viele sind ja derer, die mich *grundlos* befehden,
Gross die Zahl derer, die mich verlogen hassen,
21 Die mir Gutes mit Bösem vergelten,
Mich befeinden, weil ich dem Guten nachjage *).

Ps. 38 weist im Eingang, der z. T. wörtlich mit dem von Ps. 6 übereinstimmt, auf die gleiche Situation des Beters hin. Es ist das flehentliche Gebet eines von schwerem Leiden Heimgesuchten um Jahwes Hilfe und Errettung aus der Not Leibes und der Seele. Auch das Krankheitsbild ist dasselbe. Nach den mehrfachen Andeutungen des Dichters handelt es sich um ein plötzlich aufgetretenes hitziges Fieber mit schmerzhaften Entzündungen und völliger körperlicher Erschlaffung, die Todesgedanken erweckt. Sogar das Augenlicht droht zu schwinden *. Man hat freilich den

*) Der Schluss 22 f.:

Verlass mich nicht, Jahwe mein Gott,
Sei nicht fern von mir!
Eile herbei mir zur Hilfe,
Herr, du mein Heil!

erweist sich durch das Metrum als Zusatz.

Eindruck, dass diese Schilderung nicht ganz frei von Phrasenhaftem ist, vgl. besonders 7b. Die Ausführlichkeit, mit der der Beter sein Leiden schildert, sticht gegen die pointierte Kürze von Ps. 6 wenig vorteilhaft ab. Das gilt auch von der Beschreibung der persönlichen Gegner des Frommen und ihrem gehässigen Verhalten gegen den Kranken, vgl. 13 und 20 f. Die Farben sind hier wohl nach fremden Mustern besonders stark aufgetragen. Indessen kann das auch psychologisch begründet sein. Wie z. B. der Dichter von Ps. 102 (s. u.) sich in seinem Leid einsam und verlassen fühlt, so vielleicht auch unser Beter: „Meine Lieben sind abseits gerückt und meine Angehörigen stehen ferne". Der soziale Zug der jüdischen Frömmigkeit mag in solchen, durch Krankheit vom Verkehr mit den Gläubigen abgeschnittenen Menschen in besonderem Masse das Gefühl der Vereinsamung erweckt haben, und die unfromme Scheu vor Berührung mit einem von Gott Gestraften wird sie oft wirklich in ihrem Jammer verlassen haben. Wenn aber die etwa zum Trostbesuche erscheinenden frommen Genossen nicht geschicktere Seelsorger und Herzenskenner waren, als Hiobs Freunde, so konnten sie dem Leidenden wohl geradezu als Feinde erscheinen. In unserm Psalm führt im besonderen die Zusammenstellung der Freunde und Angehörigen mit denen, die dem Beter nach dem Leben trachten, auf diese Deutung*. Angesichts der im Psalter so häufig angedeuteten Streitigkeiten unter den Juden geht es nicht an, diese bloss auf den Gegensatz der „Gottlosen" und „Frommen" zu beschränken.

Auf all solche lieblosen Reden will unser Dichter nichts entgegnen, er verzichtet auf rügende und ihn rechtfertigende Gegenrede (תוכחות v. 15), denn er setzt seine Hoffnung einzig auf Jahwe. Gott wird sein Gebet erhören, denn er hat ihm seine Schuld gebeichtet, und seine Sünden reuen ihn**. Das ist der Kerngedanke des Liedes und zugleich das eigentliche Gebetsmotiv. Die Leiden sind ja nur die Folge seiner Sünden, vgl. 4 f. Dieser Fromme betet zu seinem Gott, weil er weiss, dass er durch reuiges Bekennen seiner Schuld der Vergebung und Hilfe in der Not teilhaftig wird. Insofern ist das Gedicht wirklich ein Busspsalm. Wenn daneben auch die Furcht vor dem Triumph der Gegner als Grund für Jahwes Eingreifen erwähnt wird, so ist das charakteristisch für die Frömmigkeit des Judentums, innerhalb des Gebetes selbst aber nur von untergeordneter Bedeutung.

Ps. 51.

Gott, sei mir gnädig nach deiner Huld,
Nach der Fülle deines Erbarmens tilge meine Missetaten.

[4] Wasche mich völlig von meiner Schuld rein
Und von meiner Sünde reinige mich!

[5] Ich kenne ja meine Missetaten
Und meine Sünde steht mir immer vor Augen.

[6] An dir allein habe ich gesündigt
Und getan, was vor dir übel ist,

Auf dass du gerecht bleibst in deinem Spruche,
Rein dastehst bei deinem Urteil.

[7] Siehe, in Schuld bin ich geboren
Und in Sünde hat mich meine Mutter empfangen.

[8] Siehe, Wahrheit liebst du . . . . . .
Und belehrst mich über *verborgene Weisheit.*

[9] Entsündige mich mit Ysop, dass ich rein werde,
Wasche mich, dass ich weisser werde wie Schnee.

[10] *Sättige mich* mit Wonne und Freude,
Lass frohlocken den Leib, den du zerschlagen hast.

[11] Sieh nicht an meine Sünde
Und alle meine Verschuldungen tilge.

[12] Ein reines Herz schaffe in mir, Gott,
Und durch festen Geist mache mich zu einem neuen Menschen.

[13] Verwirf mich nicht von deinem Angesicht
Und nimm deinen heiligen Geist nicht von mir.

[14] Gib mir wieder die Wonne deines Heils
Und stütze mich mit willigem Geiste.

[15] Ich aber will Frevler deine Wege lehren,
Dass Sünder sich zu dir bekehren*).

---

*) Zusätze:

a) 16—17. Errette mich von blutigem Tode, Gott T, Gott meines Heils
Lass meine Zunge über deine Huld jubeln.

Dem Verständnis dieses in seiner Art einzigen und ergreifenden Gebetes hat die kurzsichtige und dürftige Weisheit der jüdischen Schriftgelehrsamkeit, die es auf Davids Ehebruch (2. Sam. 11 f.) beziehen wollte, ebenso sehr Abbruch getan wie die moderne allegorische Deutung des Liedes als „Gemeinde"psalm. Letztere scheint allerdings in dem Schluss des Gedichtes eine Stütze zu haben, denn die Bitte um Wiederaufbau der Mauern Jerusalems und um gnädige Annahme von „rechten" Opfern — θυσίαι ἔννομοι erklärt Theodoret treffend — kann vernünftiger Weise nur im Namen des Volkes an Gott gerichtet werden. Aber diese Stütze ist so schwach, dass auch unbekehrbare Anwälte der Theorie vom „Gemeinde"psalm auf sie verzichten werden, wenn sie sich der Konsequenzen einer von falschen Theorien geleiteten Exegese bewusst werden. Baethgen z. B. (vgl. Komm.[1] S. 149) sieht in dem Schluss 51_{20} f. einen Beweis dafür, dass in dem Psalm „die unter ihrer Sündenlast seufzende Gemeinde" spreche, sagt aber trotzdem am Schlusse seiner Exegese, die Bitte um Wiederaufbau der zerstörten Mauern Jerusalems „erkläre sich nur dann natürlich, wenn schon im vorhergehenden nicht ein einzelner über seine persönliche Sünde geklagt hat". Das heisst doch den Ast absägen, auf dem man sitzt. Statt den Psalm um den Preis zweier Doppelstichen gründlich misszuverstehen, scheint es methodisch richtiger, diese, zumal sie am Schluss sich als Beischrift leicht erklären, von dem Gebet als Zusatz zu trennen. Der Grund ihrer Beifügung ist ja ganz deutlich. Die in 18 f. zum Ausdruck kommende Geringschätzung des kultischen Gottesdienstes gegenüber dem inneren, ethischen hat einen Leser veranlasst, diese

---

Herr, öffne meine Lippen,
So soll mein Mund deinen Ruhm verkünden.

b) 18—19.
Du hast ja kein Gefallen an Schlachtopfern und .....
Brandopfer magst du nicht.
Opfer für Gott ist ein zerbrochener Geist,
Ein ᵀ zerschlagenes Herz verachtest du ᵀ nicht. zerbrochenes und Gott

c) 20—21.
Erfreue Zion in deiner Huld,
Baue Jerusalems Mauern!
Dann wirst du Wohlgefallen haben an rechten Opfern ᵀ, Brand- und
Dann werden Farren auf deinen Altar steigen. Vollopfern

im Judentum zwar verbreitete (vgl. z. B. Ps. 50 10—15), aber wohl nicht kirchlich korrekte Meinung zu korrigieren, indem er ihr die Behauptung entgegensetzte, dass Jahwe in dem wieder erstandenen Jerusalem rechte Opfer wohlgefällig annehmen werde, der Opferdienst also mit nichten minderwertig sei *.

Mit der Abtrennung der Schlussverse können wir uns aber nicht begnügen. Hupfeld hat richtig bemerkt, dass in 16 ff. kein strenger Gedankengang waltet, er hat aber nicht die Konsequenzen daraus gezogen und auch diese beiden Strophen von dem Gebete 3—15 getrennt. Das ist aber notwendig.

Der Dichter des Liedes 51 3 ff. bittet Jahwe um Vergebung der Schuld, die er auf sich geladen hat. Diese kennt er genau, die einzelne so gut wie ihre Quelle, den allgemein menschlichen Hang zur Sünde, darum macht er auch keinen Hehl daraus: er beichtet und unterwirft sich damit dem göttlichen Urteil. Aber eben um dieser seiner Wahrhaftigkeit willen glaubt er, Jahwes gnädiger Verzeihung sicher zu sein und sie in der Errettung aus der Krankheit, die ihn befallen hat (vgl. 10) **, erfahren zu dürfen. Und da es ihm ernst ist mit seinem Bekenntnis und dem Wunsche, von Sündenschuld frei zu werden, so schliesst er daran die Bitte, Jahwe möge ihm als Schutz vor fernerer Versuchung zur Sünde ein „reines Herz“ und einen „festen“, „willigen“ Geist einpflanzen. Zum Danke für alle diese Huld will er sich bemühen, andere Irrende auf den rechten Weg zurückzubringen ***. Was soll nun in diesem geschlossenen Gedankengange die unvermittelte Bitte um Errettung von „Blut“ d. h. Blutschuld **** ? Was soll ferner die Expektoration über den Wert der Opfer? Weder das eine noch das andere passt in den Zusammenhang des Gebetes. Der Fromme, dessen Beichte wir in 3 ff. lesen, spricht von Krankheit, aber nicht von Bedrängung durch persönliche Gegner, und die rechte Sühne für seine Sünden sieht er in dem freimütigen pater peccavi und in dem lebhaften Wunsche, von Gottes „heiligem“ Geiste geleitet, also innerlich fester und reifer zu werden. Das ist doch etwas anderes als die Stimmung des „zerbrochenen“ Geistes und „zerschlagenen“ Herzens, die ja auch nach dem hoffnungsvollen Ausblick auf die die Erlösung von Sündenschuld beweisende Stimmung der Freude und des tätigen Dankes unpassend nachhinken würde. Wir dürfen einer religiösen Persönlichkeit wie dem Dichter von 51 3 ff. wohl ohne besondere Versicherung zutrauen, dass er im Opfer nicht ein Mittel der

Sündenvergebung sieht und dass er seine schlichte und ergreifende Beichte nicht für die gegebene Gelegenheit zu einer Opposition gegen die Ueberschätzung kultischer Leistungen hält. Sein Gebet scheint uns passend mit 15 abzuschliessen. Jedes Wort mehr verdürbe nur die Tiefe der Stimmung, die es erzeugt, ihm und uns *. Damit ist natürlich über die religionsgeschichtliche Bedeutung von 51 19 nicht entschieden. Diese Stelle behält auch als Anhang zu dem eigentlichen Busspsalm ihren hohen Wert.

Was aber an diesem selbst in erster Linie auffällt, ist das fast völlige Zurücktreten des äusseren Anlasses für das Erwachen des Sünden- und Schuldbewusstseins hinter dieses selbst. Die Dichter der Lieder Ps. 6 und 102 sprechen nur von ihrem Leid, der von 51 3 ff. nur von seiner Sünde. Kaum dass er von seinem traurigen Los, das ihm dieses herrliche Sündenbekenntnis abringt, etwas erwähnt. Und statt der üblichen Verwünschungen gegen die persönlichen Feinde das Gelöbnis, mit Jahwes Hilfe andere zur Erkenntnis ihrer Sünde und damit zum Heile zu führen! Man versteht es kaum, dass die christliche Kirche jene Gebete mit dieser, eines Christen wahrlich nicht unwürdigen Beichte auf eine Linie gestellt hat. Ps. 51 bildet zusammen mit Ps. 73 und den Hymnen Deuterojesajas ohne Frage den religiösen Höhepunkt des Alten Testaments in der Erkenntnis, dass in der Gemeinschaft mit dem einen, allmächtigen und doch dem armen sündigen Menschenkinde gnädig verzeihenden Gott das Heil der Seele liegt.

Ps. 102.

[2] Jahwe, höre mein Gebet
Und lass mein Schreien vor dich kommen.
[3] Verbirg dein Angesicht nicht vor mir,
Wenn ich in Not bin . . . . . .
Neige dein Ohr zu mir her,
Wenn ich rufe, erhöre mich eilends.

[4] Ach, es schwinden *wie* Rauch meine Tage
Und mein Leib ist wie . . . . . versengt.
[5] Versengt ist ᵀ, verdorrt mein Herz, wie Gras
Denn ich vergass, mein Brot zu essen.
[6] Es klebt *mein Fleisch an meinem Gebein*
Vor meinem lauten Seufzen.

[7] Ich gleiche dem . . . . . der Wüste,
Bin wie die Eule in Ruinen.
[8] Ich wache und *wehklage*
Wie ein einsamer Vogel auf dem Dache.
[9] Allezeit schmähen mich meine Feinde,
Meine tobenden Gegner (?) schwören bei mir.

[10] Asche esse ich wie Brot
Und meinen Trank mische ich mit Tränen
[11] Vor deinem Grimm und deinem Zorn.
Ja du hobst mich hoch und schleudertest mich hin!
[12] Meine Tage *neigen sich* wie ein Schatten
Und wie das Gras welke ich dahin *).

*) Zusätze: a) 13—23.

[13] *Du*, Jahwe, thronst in Ewigkeit
Und dein . . . . . bleibt für und für.

[14] Du wirst dich erheben, dich Zions erbarmen;
Ja, die Zeit (kommt), ihr gnädig zu sein. Es kommt die Stunde!

[15] Denn deine Knechte lieben ihre Steine
Und ihres Schuttes jammert sie.

[16] Dann werden die Heiden Jahwes Namen fürchten
Und alle Könige der Erde deine Majestät.

[17] Wenn Jahwe Zion (wieder) aufbaut
Und erscheint in seiner Herrlichkeit . . . . . .

[18] Er hat sich dem Gebet des . . . . . zugewendet
Und ihr Gebet nicht verschmäht.

[19] Aufgeschrieben soll dies werden für die Nachkommen,
Und ein neu erstandenes Volk wird Jah preisen,

[20] Wenn er von seiner heiligen Höhe herabgeblickt ⊤, Jahwe
Wenn er auf die Erde niedergeschaut hat,

[21] Das Seufzen der Gefangenen zu hören,
Die dem Tode Verfallenen zu lösen,

[22] Dass man in Zion *Jah's* Name verkünde,
Und sein Lobpreis in Jerusalem,

[23] Wenn sich die Völker alle versammeln
Und Königreiche, um Jahwe zu dienen.

Ps. 102 sollte schon durch seine Ueberschrift „Gebet eines Unglücklichen, wenn er verzagt und vor Jahwe seine Klage ergiesst“ vor jedem Versuche geschützt sein, das „Ich“ auf die fromme Gemeinde zu deuten. Lässt man den Beter zu seinem Recht kommen, so zerfällt das Lied von selbst in zwei inhaltlich völlig verschiedene Teile: das Gebet 102_{2-12} und den messianischen Ausblick 102_{13-23}, wie schon vor Duhm Bruston, Bickell u. a. richtig erkannt haben. Das Gebet hat es mit der Not eines Kranken zu tun, das messianische Fragment mit der Hoffnung auf Zions Wiederherstellung und den Beginn der Gottesherrschaft auf Erden *.

Uns interessiert hier nur der erste Teil. Auch der Dichter dieses Liedes leidet körperlich und seelisch. Ein hitziges Fieber, so scheint es, hat ihn aufs Lager geworfen und, da er Nahrung zurückweist, abmagern lassen. Er fühlt sich dem Tode nahe, einsam und verlassen, als Zielscheibe des Spottes und Hohnes seiner Feinde, die ihn bereits wie einen von Gott Verfluchten behandeln. Jahwes Zorn und Grimm lasten schwer auf ihm, es ist ihm, als sei er ein Spielball des göttlichen Zornes: „du hobst mich empor und schleudertest mich hin“ **.

So wie der Psalm uns überliefert ist, scheint der Fromme sich

---

Dazu gehört vielleicht auch
[29] Die Söhne deiner Knechte werden wohnen
Und ihr Same vor dir bestehen.

b) 24—25.
Er brach auf dem Wege meine Kraft,
Verkürzte meine Tage.

Ich sage: mein Gott nimm mich nicht hinweg
In des Lebens Mitte!

Von Geschlecht auf Geschlecht sind deine Jahre
. . . . . .

c) 26—28.
Vor Zeiten hast du die Erde gegründet
Und das Werk deiner Hände sind die Himmel.
Sie vergehen, du aber bleibst,
Sie verfallen allesamt wie ein Kleid.
Wie ein Gewand wechselst du sie und sie gehen dahin,
Du aber bleibst derselbe und deine Jahre enden nicht.

nur in Klagen über sein Unglück zu ergehen. Der Hinweis auf Jahwes Zorn als die Ursache desselben lässt hier noch weniger als in Ps. 6 den Gedanken an Sünde und Schuld des Beters aufkommen. Aber es ist zu beachten, dass das Gedicht wohl nur fragmentarisch überliefert ist. Weitere Schlüsse sind also kaum erlaubt. Nur so viel kann man sagen, dass das Gebet kein Bussgebet ist.

Ps. 130.

[1] Aus der Tiefe rufe ich dich, Jahwe,
[2] ᵀ Höre auf meine Stimme! — Herr
Lass deine Ohren merken
Auf mein lautes Flehen!

[3] Wenn du Sünden bewahren wolltest, Jah,
Herr, wer könnte bestehen!
[4] Vielmehr, bei dir ist Vergebung
Um deines Namens willen.

[5] Ich hoffe *auf dich*, Jahwe,
Es hofft meine Seele,
Und auf *dein* Wort harre ich —
[6] Meine Seele dem Herrn ᵀ! — mehr als Wächter auf den Morgen, Wächter auf den Morgen

[[7] *So harre denn* Israel auf Jahwe
. . . . . .
Denn bei Jahwe ist Gnade
Und viel ᵀ Erlösung?] *) — bei ihm

Ps. 130 ist ein in Gedanken und Form schlichtes und doch ergreifendes Liedchen. Es gehört wohl zu jenen Gedichten des Psalters, in denen das persönliche religiöse Bedürfnis und Erlebnis zur gemeinsamen Sache erhoben wird. Wie diese einfache Seele ihre Anliegen vor Gott bringt, so soll es ganz Israel d. h. wohl jeder fromme Jude tun*: wenn seine Sünden ihn drücken, soll er sich glaubensvoll an Jahwe wenden, auf sein „Wort" d. h. auf sein Urteil (vgl. den Ausdruck „Spruch" 51 6) harren in dem Bewusstsein, dass Jahwe ein gnädiger, vergebender Gott ist. Wie sollte sonst der sündige Mensch vor dem Auge Gottes bestehen

*) Zusatz: Ja, er erlöst Israel von allen seinen Sünden. (?)

können. * Auf diesem Gedanken, dass der Mensch ohne die vergebende Gnade Gottes vergehen müsste, liegt allerdings der Nachdruck, er enthält aber zugleich unausgesprochen das Bekenntnis der Sünde und Schuld. Das Flehen (2) ist also auf die Beichte und Bitte um Vergebung zu deuten, und es liegt kein Grund vor, dem Gedichte den Charakter des Bussliedes abzusprechen. Die alte Kirche hat es mit Recht unter die Busspsalmen aufgenommen.

Ob der Ausdruck „Tiefe" bildlich für: Not, Unglück, oder wie Duhm will für Demut („Jahwe in der Höhe, der sündige Mensch in der Tiefe") gebraucht ist, lässt sich nicht entscheiden. Wäre ersteres der Fall, so würde das Lied auch darin Ps. 51 an die Seite treten, dass das äussere Motiv des Gebets hinter dem inneren ganz zurücktritt. Im andern Fall fände die Bussstimmung gleich im Eingang ihren treffenden Ausdruck.

Ps. 143.

[1] Jahwe, höre mein Gebet,
Horch auf mein Flehen!
In deiner Treue antworte mir,
In deiner Huld ᵀ!

Und gehe nicht ins Gericht mit deinem Knecht, denn vor dir ist kein Lebendiger gerecht

[3] Denn mich verfolgt der Feind,
Schlägt zu Boden mein Leben
Versetzt mich in Finsternis
Wie ewig Tote.

[4] Es verschmachtet in mir mein Geist,
Erstarrt ist mein Herz im Busen.
[5] Ich gedenke der Tage der Vorzeit,
Sinne über ᵀ dein Tun ᵀ.

all über das Werk deiner Hände denke ich nach

[6] Meine Hände breite ich aus zu dir —
Meine Seele ist wie lechzendes Land ᵀ —

dir

[7] Erhöre mich eilends, Jahwe!
Mein Geist verzehrt sich.

Verbirg nicht dein Antlitz vor mir —
Ich gleiche sonst den ins Grab Gesunkenen.
[8] *Sättige* mich bald mit deiner Gnade,
Denn auf dich vertraue ich.

Lehre mich den Weg, den ich gehen soll;
Zu dir erhebe ich meine Seele.
9 Errette mich von meinen Feinden ᵀ, Jahwe
Auf dich harre ich.

10 Lehre mich deinen Willen zu tun,
Denn du, *Jahwe*, bist mein Gott.
Dein guter Geist leite mich
Auf ebenem *Pfade* ᵀ. um deines Namens willen

11 Du wirst mich beleben nach deiner Huld,
Wirst aus der Drangsal mich herausführen,
Wirst verstummen lassen meine Feinde in
[deiner Gnade ᵀ wirst vernichten
Ich bin ja dein Knecht! alle meine Dränger

Ps. 143 hat man den Charakter des Bussliedes absprechen wollen, aber mit Unrecht, wenn man, wie auch Duhm, 143_2 für einen echten Bestandteil des Gedichtes hält. Das ist freilich schon aus metrischen Gründen unmöglich, denn der Satz: „Gehe nicht ins Gericht mit deinem Knecht, denn vor dir ist kein Lebendiger gerecht" ist eine prosaische Glosse, die den Zusammenhang von 1 und 3 ff. unterbricht. Das „denn" der 2. Strophe bezieht sich auf die Bitte um Erhörung in 1. Die Beischrift beweist, dass ihr Urheber den Psalm für ein Busslied Davids gehalten hat — der Knecht ist eben der verfolgte König —, und in dieser ungeschichtlichen Deutung ist das Lied in der Tat eine gute Illustration des frommen Wandels des Heiligen. Die alte Kirche hat es daher folgerichtig auf Davids Verfolgung durch Absalom bezogen, vgl. die Ueberschrift in LXX ψ. τ. Δαυειδ, ὁτε αὐτον ὁ υἱος καταδιωκει resp. ψ. τ. Δ. ὁτε αὐτον ἐδιωκεν Ἀβεσσαλωμ ὁ υἱος αὐτου und danach beim Lateiner (nicht bei Hier.) Ps. D. quando persequebatur eum Absalom filius eius *. So wie das Gedicht überliefert ist, ist es also tatsächlich ein Busspsalm, denn durch den Zusatz 2 wird sein Inhalt unter eine ganz bestimmte Beleuchtung gestellt. Der Gedankengang ist ohne Schwierigkeiten: der von seinen Feinden verfolgte fromme König bittet in seiner Seelennot um Jahwes gnädige Hilfe. Er sieht in der Drangsal eine Folge seiner Sünde und weiss, dass er vor seinem Gott nicht bestehen könnte, wenn Jahwe nach strengem Rechte verfahren würde. Darum ruft er seine „Treue" an, d. h. sein den Frommen

trotz aller Schuld verheissenes Erbarmen und stärkt sich in dem Gedanken an die früheren Hulderweisungen Jahwes. Mit der Bitte um Belehrung über den rechten Weg und um Leitung durch Gottes „guten“ Geist als die Bürgschaften für das Heil des Beters, sowie um Vernichtung aller seiner Feinde durch Jahwes Gnade schliesst das Lied *.

Man sieht aber, wie leicht sich der Gedanke an die menschliche Sündhaftigkeit als Motiv des Gebets um Jahwes Hilfe herauslösen lässt. Dann bleibt ein Gebet um Errettung aus Not und Drangsal übrig, wie wir deren viele im Psalter haben, nur weniger original als die meisten dieser, da unser Dichter mit fremdem Kalbe pflügt. Der Mangel an jedem Ausdruck des Schuldbewusstseins stellt es auf eine Linie mit Ps. 6 und 102. Der ursprüngliche Ps. 143 ist kein Busslied.

Anhang II.

Zur Geschichte der kirchlichen Busspsalmen.

Durchs Luthers erbauliche Auslegung der im Mittelalter als Psalmi poenitentiales viel gebrauchten Gebete ist der Name Busspsalmen in die evangelische Kirche übergegangen.

Woher stammt diese Bezeichnung und Auswahl?

Die in den Ueberschriften dieser Lieder vorliegende ältere jüdische Tradition über ihren Ursprung stempelt sie keineswegs alle zu „Buss"psalmen. Ps. 130 wird lediglich als Bestandteil der kleinen Sammlung von volkstümlichen Liedern, vielleicht Wallfahrergesängen, bezeichnet, die in dem Psalter Aufnahme gefunden hat. Von den fünf David zugeschriebenen Gedichten (6, 32, 38, 51, 143) hat nur Ps. 51 eine Ueberschrift, die ihn ausdrücklich als „Buss"lied bezeichnet. Denn das war doch wohl die Meinung der jüdischen Ueberlieferung, wenn sie den Psalm auf das 2. Reg. 12 Erzählte deutete. Dagegen liegt in der singulären Ueberschrift von Ps. 102: „Gebet eines Unglücklichen, wenn er verzagt und vor Jahwe seine Klage ergiesst" nichts, was ihn als Busslied charakterisierte. Auch nicht in dem — wahrscheinlich auf die Askara (Lev. 2_2, 24_7 f.) bezüglichen — Zusatz להזכיר zu der Ueberschrift von Ps. 39, den Hitzig u. a. auf den Charakter des Liedes als Bussgebet deuten

wollten („um meine Schuld in Erinnerung zu bringen"). Diese Interpretation des auch aus den Uebersetzungen nicht genau verständlichen Ausdrucks wird durch Ps. 70, wo er sich gleichfalls findet, als unmöglich erwiesen.

Auch das Targum, die griechischen und lateinischen Uebersetzer * sehen in den sog. Busspsalmen nicht Lieder, die sich durch eine bestimmte Tendenz aus der Menge der übrigen herausheben. Die hexaplarische Ueberlieferung und Aquila scheinen sogar Ps. 51 einfach als „Lied Davids" gekannt zu haben, da sie die weitere Ueberschrift ἐν τῳ ἐλθειν προς αὐτον Ναθαν τον προφητην, ἡνικα εἰσηλθεν εἰς Βηρσαβεε unübersetzt lassen.

Die spezifische Wertung dieser Gedichte als Busslieder beruht also auf ihrem Inhalt, genauer auf der mit diesem vollzogenen spiritualisierenden Umdeutung.

Diese dürfte aber erst auf christlichem Boden erfolgt sein. Die zahlreichen Bussgebete des späteren Judentums, die uns in der ausserkanonischen Literatur und in der Mischna überliefert sind, beweisen, dass die jüdische Kirche die sog. Busspsalmen nicht wie die christliche als typische Sündenbekenntnisse gewertet hat. Es finden sich darin so gut wie gar keine Anklänge an diese Psalmen, obwohl sie sich mit ihnen in den religiösen Grundgedanken aufs engste berühren. Nur in dem Bussgebete im griechischen Baruch (2 17) scheint eine Anspielung auf Ps. 6 6 vorzuliegen, was natürlich nichts beweist. Ebensowenig zeigen die zahlreichen סְלִיחוֹת des nachtalmudischen Judentums, die zum Teil höchst kunstvollen Schöpfungen der sog. Peitana (vgl. Zunz, d. gottesd. Vorträge d. Juden S. 380), mit unsern kanonischen Busspsalmen irgend welche nähere Bekanntschaft, man

müsste denn in einem verloren gegangenen Schlussgebet für den Versöhnungstag (Zunz, S. 373), dessen Anfang ממעמקי הלב an den Eingang von Ps. 130 erinnert, eine Reminiszenz erblicken. Alle diese Gebete sind vielmehr Neuschöpfungen des Judentums, allerdings vielfach aus dem Gedanken- und Sprachschatz der heiligen Schriften aufgebaute Bekenntnisse.

Bedenkt man, dass das junge Christentum von diesen heiligen Schriften des Judentums in seinem Gottesdienste durch Schriftlesung und Psalmengesang von Anfang an reichsten Gebrauch machte, so erklärt sich dessen Abneigung gegen die Anwendung kanonischer Gebete und das Aufkommen neuer Formen für den liturgischen und privaten Gebrauch genügend. Sobald daher von den Christen bestimmte Psalmen zu typischen Zeugnissen christlicher Bussstimmung erhoben wurden, war das Judentum wohl eben darum um so weniger geneigt, in dieser Absicht aus den Schätzen des Psalmbuches zu schöpfen.

An positiven Zeugnissen für die Wertung und Anwendung der als Busspsalmen bekannten 7 Lieder des Psalters durch die Christen fehlt es allerdings für das apostolische und nachapostolische Zeitalter gänzlich. Erst im 3. Jhrhd. scheint die Siebenzahl und der Begriff Busspsalm sich durchgesetzt zu haben. Wir wissen aus der Didache (vgl. 4$_{14}$), dass schon in ältester Zeit das Sündenbekenntnis ein wesentlicher Bestandteil der Herrenmahlfeier war, aber formulierte Gebete dieser Art (ἐξομολογησεις) besitzen wir nicht. Darf man aus dem schönen Gebete bei Clem. Rom. c. 60 einen Schluss ziehen, so waren diese Exhomologesen, wie alle Gebete der ältesten Christen, im Psalmenstil gehalten. Anklänge

an die religiöse Lyrik des alten Testaments finden sich in dem letztgenannten Gebete eine ganze Reihe, vgl. z. B. δικαιος ἐν τοις κριμασι, ἐλεημον και οἰκτιρμον, κατευθυνον τα διαβηματα ἡμων u. a. Es ist also sehr wahrscheinlich, dass sich solche christliche Sündenbekenntnisse stilistisch und inhaltlich mit at. Psalmen berührten, in denen von Busse und Sündenvergebung gehandelt wird, aber von der Benützung dieser selbst wissen wir nichts.

Erst im 3. Jahrh. scheint die Siebenzahl und der Begriff Busspsalmen sich durchgesetzt zu haben.

Was zunächst die Zahl betrifft, so ist von Bedeutung, dass man schon früh in der Kirche von sieben Arten der Sündenvergebung sprach. Origenes zählt sie in der 2. Homilie über das 3. Buch Mose auf (ed. Lommatzsch Tom. IX. p. 192): „ . . . . . audisti, quanta sint in lege sacrificia pro peccatis: audi nunc, quantae sint remissiones peccatorum in Evangeliis. Est ista prima, qua baptizamur in remissionem peccatorum. Secunda remissio est in passione martyrii. Tertia est, quae pro eleemosyna datur. Dicit enim Salvator: . . . . . (Lc. 11 41). Quarta nobis fit remissio peccatorum per hoc, quod et nos remittimus peccata fratribus nostris. Sic enim dicit ipse Dominus et Salvator noster, quia . . . . . (Matth. 6 14 f.), et sicut in oratione nos dicere docuit: . . . . . (Matth. 6 12). Quinta peccatorem remissio est, cum converterit quis peccatorem ab errore viae suae. Ita enim dicit scriptura divina, quia . . . . . (Jac. 5 20). Sexta quoque fit remissio per abundantiam caritatis, sicut et ipse Dominus dicit: . . . . . (Lc. 7 47). Et Apostolus dicit: . . . . . (1. Petr. 4 8). Est adhuc

et septima, licet dura et laboriosa, per poenitentiam remissio peccatorum, cum lavat peccator in lacrimis stratum suum et fiunt ei lacrimae suae panis die ac nocte, cum non erubescit sacerdoti Domini indicare peccatum suum, et quaerere medicinam, secundum eum, qui ait: dixi pronuntiabo adversum me iniustitiam meam Domino, et tu remisisti impietatem cordis mei.

Die Siebenzahl der modi remissionis peccatorum hat ihren Ursprung sicher in der Vorliebe der jüdischen Kirche für diese heilige Zahl, die in den at. Sühne- und Reinigungszeremonien eine grosse Rolle spielt. Daher wurde sie auch für die Christen bedeutungsvoll. Wie den 7 Möglichkeiten, Sündenvergebung zu erlangen, eine virtus septemplex (Orig. hom. VIII. in Lev. l. c. p. 338) gegenübersteht, so wird die Siebenzahl auch die Auswahl von Psalmen bestimmt haben, die der Bussstimmung typischen Ausdruck gaben.

Aus dem, was Origenes in der angeführten Stelle über die Busse sagt, geht nun jedenfalls soviel mit Sicherheit hervor, dass er in den zitierten Psalmenstellen 6[5], 42[4] und 32[5] den Schriftbeweis für die von ihm an letzter Stelle als schwerste Art, Sündenvergebung zu erlangen, aufgezählte remissio per poenitentiam sieht. Man darf daraus wohl folgern, dass er die genannten Psalmen als Busslieder schätzte und dass auch seine Hörer sie als solche kannten.

Ob man zur Zeit des Origenes bereits sieben Busspsalmen zählte, und welche Psalmen damals in diese Siebenzahl aufgenommen waren, entzieht sich freilich unserer Kenntnis. Wenn er auch Ps. 42 dazu gerechnet hat, was recht wohl möglich ist, so hat die alte Kirche

in der Auswahl der Busspsalmen geschwankt. Für diese Vermutung sprechen ausser obiger Stelle die auch liturgisch interessanten Psalmenüberschriften des Cod. aug. 107 sc. X. (= R, cf. Lagardes Psalterium iuxta Hebraeos Hieronymi, 1874), der mit dem Amiatinus aufs engste verwandt ist. Hier werden nämlich als Busslieder deutlich folgende Psalmen gekennzeichnet: 32 (in der Ueberschrift: post baptismum vox paenitentium), 38 (hic confessio in sapientiae virtus (!) ad salutem), 51 (vox Christi pro populo paenitente et vox pauli ad paenitentiam), 44 (hic eximolongensim (!) legendus ad ep. pauli ad rom. pref. [profeta?] ad dominum de operibus eius paenitentiam gerens populo iudaico), 42 (ante baptismum vox Christi est), 65 (vox ecclesiae ante baptismum paschalis matum (?) und vermutlich auch 85 (per ieiunium vox Christi ad patrem).

Wir dürfen also für die erste Hälfte des 3. Jahrhunderts in der christlichen Kirche „Busspsalmen", wenn auch nicht dem Namen und der überlieferten Siebenzahl, so doch der Sache nach, als bekannt voraussetzen.

Die ausdrückliche Bezeichnung von Psalmen als Busslieder begegnet m. W. zuerst in der Erzählung des Possidius v. Calama über Augustins letzte Tage (Possidii Calam. Episc. vita S. Aur. Augustini, geschr. bald nach dessen Tode; bei Migne S. L. 32 p. 63). Darin berichtet uns der Biograph und treue Freund des Kirchenvaters: quod [i. e. poenitentiam dignam et competentem] et ipse fecit, ultima qua defunctus est aegritudine: nam sibi iusserat Psalmos Davidicos, qui sunt paucissimi de poenitentia, scribi ipsosque quaterniones jacens in lecto contra parietem positos diebus suae

infirmitatis intuebatur et legebat et jugiter ac ubertim flebat. Der Ausdruck beweist allerdings zunächst nur, dass man im Anfang des 5. Jahrhunderts einige wenige Psalmen als Bussgebete aus den übrigen herauszuheben und besonders gerne den Zwecken privater Erbauung dienstbar zu machen pflegte, vielleicht seit alters her, vielleicht aber auch erst neuerdings — darüber sagen die Worte des Biographen nichts. Hauck (Prot. R. Enc. [3] III S. 592) hat die Vermutung aufgestellt, dass diese Notiz des Possidius möglicherweise erst den Anstoss zu der Aussonderung von 7 bestimmten „Busspsalmen“ gegeben hat. Aber damit ist weder die Siebenzahl erklärt, noch lassen die Worte des Biographen darüber in Zweifel, dass man zu seiner Zeit bestimmte Psalmen für Davidische Buss- und Beichtlieder hielt. Sie lassen vielmehr darauf schliessen, dass es sich um bekannte und zu gleichem Zwecke schon früher benutzte Gebete handelt. Unklar bleibt freilich, ob es gerade sieben Psalmen waren, die sich Augustin zu seinen Bussübungen ausschreiben liess, und welche es waren. Die Bezeichnung Davidpsalmen berechtigt uns wohl nicht dazu, darunter nur solche zu verstehen, die in den traditionellen Ueberschriften als Lieder Davidischen Ursprungs galten. Der Psalter galt damals wohl in allen Kreisen der christlichen Kirche schlechthin als Davids Werk.

Erst aus der Mitte des 6. Jahrhunderts haben wir ein zuverlässiges Zeugnis für den Gebrauch der uns bekannten sieben Busspsalmen, und zwar bei Cassiodor, der sie mehrfach mit den 7 Arten der remissio peccatorum, Taufe, Martyrium, Almosen, Vergebung fremder Schuld, Bekehrung der Sünder, abundantia caritatis und

poenitentia, in engste Verbindung bringt. Er sagt darüber in seiner Expos. in Psalt. bei der Erklärung des 6. Psalms (vgl. Migne S. L. LXX, p. 60): memento autem, quod hic poenitentium primus est psalmus, sequitur trigesimus primus, trig. septimus, quinquagesimus, centesimus primus, cent. undetrigesimus, cent. quadragesimus secundus [nach der Zählung der LXX u. der lat. Uebers.]. De quibus, ut datum fuerit, suo loco dicemus. Quos non credas incassum ad septenarium numerum fuisse perductos, quando et maiores nostri septem modis peccata nobis dimitti posse dixerunt: primo per baptismum etc.*. Und am Schluss der Erklärung des 142. Psalms (l. c. p. 1014) heisst es: sed diligentius perscrutandum est, quid sibi velit poenitentium istorum septima deprecatio. Inchoavit enim a psalmo sexto, venit ad trigesimum primum .... ac postremum ad praesentem centesimum quadragesimum secundum. Forte, ut sicut in hac hebdomada peccamus, quam mundi istius temporis ductus excurrit, ita et in eodem numero remedialis poenitentiae munere salvaremur.

Aus seinen Worten ergibt sich, dass er die Zählung von sieben solchen Liedern aus der Vorstellung von sieben modi remissionis geflossen denkt, und das wird dem geschichtlichen Hergang entsprechen. Die Siebenzahl hat daher für ihn tiefere Bedeutung. Es gibt nicht zufällig 7 Busspsalmen, sondern um der inneren Kongruenz von menschlicher Busse und göttlicher Vergebung willen. Sie spiegeln in ihrem Gedankengang im einzelnen und alle zusammen den inneren Vorgang der Busse wieder, bilden eine formula oder regula poenitentium, vgl. seine

Bemerkungen zu Ps. 6 14 und 143 14 (l. c. p. 65 u. 1014) — ein Zeichen dafür, wie innig diese Gebete bereits mit dem Bussleben der mittelalterlichen Kirche verwachsen waren.

Aus der nunmehr traditionell feststehenden Siebenzahl der Arten der Sündenvergebung und der Formen des Sündenbekenntnisses erklärt sich auch am ehesten die Bestimmung der späteren Busskanones, dass für schwere Vergehen eine siebenjährige Strafe zu übernehmen war, vielleicht auch die zuerst im 12. Jhdt. nachweisbare Zählung von sieben Todsünden. Im ganzen Mittelalter aber spielen die 7 Busspsalmen in der Liturgie eine nicht unbedeutende Rolle. Im römischen Ritual werden sie vielfach teils alle zusammen, teils einzeln ganz oder in bestimmten Bestandteilen, und zwar meist in antiphonischer Form, verwertet. Am häufigsten Ps. 102 2 (Domine exaudi orationem meam: et clamor meus ad te veniat), der fast in allen liturgischen Formen Verwendung findet, und Teile von Ps. 51 (Miserere mei, Deus, secundum magnam misericordiam tuam) und 130, seltener Teile von Ps. 6 und 143; Ps. 6, 51 und 130 auch mehrfach ganz. Nur im sacramentum extremae unctionis werden sie alle sieben gebetet, während der Kranke mit dem heiligen Oel gesalbt wird. Im Ritual de visitatione et cura infirmorum können die Lieder 6, 32, 38 und 51 gebraucht werden, und in der ordo de processionibus heisst es: si processio fit longior . . . . dicantur aliqui Psalmi ex Poenitentialibus. Im Missale Romanum dagegen treten sie sehr zurück. Abgesehen von grösseren Stücken wie Ps. 130 ganz, 102, 2—5, 10 und 14 und 130, 1—4, die in der praeparatio ad missam resp. an bestimmten Sonntagen des Kirchenjahres gebraucht werden.

verwendet das Missale nur Bruchteile der Busspsalmen in antiphonischer Form, am häufigsten aus Ps. 6, 32, 102 und 130*.

Dabei muss allerdings beachtet werden, dass der offizielle liturgische Gebrauch dieser Psalmen nur in den wenigsten Fällen auf ihrem Charakter als Busslieder beruht, eigentlich nur bei der praeparatio ad missam — so auch in der sog. missa Illyrici (vgl. Martène, de antiq. eccl. ritibus I. p. 490 f.), wo dem Priester alle sieben Psalmen zu beten vorgeschrieben wird*, im sacramentum extr. unctionis und der verwandten ordo de visitatione et cura infirm. und im Prozessionsritual, also in Beichthandlungen, die ausserhalb des Gemeindegottesdienstes liegen. Wo sie sonst gebraucht werden, werden sie nicht anders gewertet als andere Psalmenstellen. Dies und die Tatsache, dass die Busspsalmen in der vom Missale vorgesehenen Schriftverlesung gänzlich fehlen, legt die Vermutung nahe, dass sie, wie schon bei Augustin, mehr ein Mittel privater Erbauung als des öffentlichen Gottesdienstes gewesen sind, also als Busslieder eigentlich keinen offiziellen gottesdienstlichen Charakter trugen. Jedenfalls sind sie am Ausgang des Mittelalters im Privatgottesdienste fleissig benutzt worden. Denn Reuchlin spricht im Vorwort zu seiner lateinischen Uebersetzung und philologischen Kommentierung dieser Psalmen (der sog. Septene von 1512) von täglichem Gebrauch derselben: exposui VII Psalmos poenitentiales totis viribus ediscendos, quod tanto fiet facilius, quanto magis solemus eos in quotidianis precibus habere. Ein Menschenalter später verordnete Pius V., dass die Busspsalmen an den

Freitagen der Fastenwochen — abgesehen vom Karfreitage — gebetet werden sollten, nachdem schon Innozenz III. sie für die Fastenzeit als Gebete vorgeschrieben hatte (vgl. J. Mast bei Wetzer u. Welte, Kirchenlexikon ² II S. 1614 f.). Aus dieser Jahrhunderte alten Gewohnheit erklärt sich dann auch die häufige erbauliche Kommentierung dieser Lieder im Mittelalter und ihre wiederholte Verdeutschung gerade am Anfang der Reformation. Luther veröffentlichte 1517 seine „Auslegung der 7 Busspsalmen“ (s. o.) unter Benutzung von Reuchlins Version und der von der Vulgata abweichenden Uebersetzung des Hieronymus (wiederholt 1525 nach Vollendung der Psalterübersetzung, s. E. A. 37, S. 340 ff.) und Melanchthons Lehrer J. Böschenstein gab wenige Jahre später eine eigene Uebersetzung heraus. Beide kamen offenbar damit einem Bedürfnis in evangelischen Kreisen entgegen.

Dienten die Busspsalmen seit alters vor allem der privaten Erbauung, so erklärt es sich auch, dass sie in den liturgischen Ordnungen der Reformationskirchen fast ganz zurücktreten. Und so ist es bis heute geblieben. Sie spielen weder in der Schriftlektion noch in den liturgischen Sprüchen und Gebeten eine wesentliche Rolle. In den altkirchlichen Perikopen waren sie überhaupt nicht vertreten, in den neueren Perikopenreihen hat wenigstens Ps. 130 für den Busstag Aufnahme gefunden. In der Liturgie hat sich am festesten Ps. 51, im besondern 51_{12} ff. als Gesang zur Abendmahlsfeier (Rietschel S. 540) erhalten, wohl weil dieses Lied durch seine reiche musikalische Behandlung seit alters als der klassische Typus des Bussgebets gilt *.

Anmerkungen.

S. 6. * Vgl. שׁנִיאוֹת 19 33, נסתרות ebd., עַלְמִים 90 8.

S. 7. * Wenn Duhms kühne Konjektur פָּרִישׁ (פרוש) statt des ganz unmöglichen פָּרִיץ 17 4 das Richtige trifft. Aber es wird kaum möglich sein, den arg verstümmelten Text zu heilen. Ich schlage nach Duhm vor, in der dritten Strophe זִמָּה zu lesen, in der vierten לִפְעֻלָּתֶךָ und שְׂפָתַי, und אדם (= אָדָם) als Glosse zu streichen; in der fünften תָּמְכָה אֲשֻׁרַי, also:

[3] Prüfst du mein Herz,
Siehst nach bei Nacht,
Erprobst du mich,
Du findest keine *Arglist.*

Nicht *läuft mein Mund über*
[4] *Bei deinem Tun.*
Aufs Wort *meiner Lippen*
Hab' ich geachtet.

Die Pfade des (*? Abgesonderten ?*)
[5] *Hielt fest mein Schritt,*
In deinen Geleisen
Wankten nicht meine Tritte.

S. 8. * Eigentlich Maulkorb; lies אֲשׁוּמָה לִפְי מַחְסוֹם.

S. 9. * Duhm will 15 4 mit LXX (πονηρευομενος) נִבְאָשׁ lesen. Möglich, aber nicht nötig.

S. 10. * Vgl. auch 37 22 „die ihn (den Gerechten!) segnen (מברכיו), werden das Land besitzen, und die ihm fluchen (מקלליו), werden ausgerottet werden."

** An beiden Stellen ist der Text durch Glossen erweitert, die im Stile von Psalm 15 das Ideal des Gott wohlgefälligen Wandels ausmalen: nicht meineidig sein, um sich einen Gewinn zu verschaffen, sich nicht bestechen lassen und nicht Geld erpressen, nicht Lästerworte mit anhören, überhaupt nicht der

Sünde innerlich beipflichten.

S. 11. * Vgl. noch Psalm 101, der wohl das Ideal des gesetzestreuen Königs schildert.

** Vgl. z. B. 37 21 26 10 28 3 7 4 ff. 5 5 ff. 10 ff. 12 2 ff. 14 3 17 10 f. 11 5 26 9 14 1 u. v. a. — Der Gegensatz von צדיק und רשע kommt in der Tat schliesslich auf den des ehrlichen und unehrlichen Juden heraus. Der religiös-ethische und soziale Unterschied kreuzen sich hier: der Fromme ist der bürgerlich ehrbare, anständige und gewissenhafte Mann und darum oft genug der עני und אביון, der Gottlose ist der jenseits von Gut und Böse stehende Parvenü (49 7; 52 9) und Nepot, vgl. Duhm zu 37 21 ff.

*** Aehnliche Gnomen 34 12 ff. u. a.

S. 13. * Lies שְׁלוֹתִי = שַׁלְוָתִי oder שַׁלְוָתִי mit Olshausen resp. Bickell.

S. 14. * „Gott, du kennst meine Torheit (אִוֶּלֶת)
Und meine Sündenschuld ist dir nicht verborgen“; im Zusammenhange des Gedichts, welches das Unglück des Frommen n i c h t aus seiner Sünde herleitet, kann das nur heissen, dass er sich keiner Schuld bewusst ist. — אִוֶּלֶת ist Lieblingsausdruck der Weisheitsliteratur.

S. 17. * Vgl. Psalm 103 3 „der alle deine S c h u l d vergibt, alle deine K r a n k h e i t e n heilt“; 40 13 „denn mich umfing L e i d unmassen, mich traf meine S c h u l d, nicht zu ertragen“; 41 5 „ich sage: Jahwe sei mir gnädig, h e i l e m i c h, denn ich habe gegen dich g e s ü n d i g t“; 39 9 und 11 „Errette mich von allen meinen S ü n d e n ..... Entferne von mir deine P l a g e, durch die A n f e i n d u n g d e i n e r H a n d schwinde ich dahin“, 107 17 „die da k r a n k wurden (l. חוֹלִים) ob s ü n d i g e n Wandels, wegen ihrer V e r s c h u l d u n g geplagt wurden“.

S. 18. * Die genannten Bussgebete stammen aus der Zeit der kümmerlichen nationalen Restitution oder der makkabäischen Kämpfe, vgl. noch Zach. 7 3 und 5 8 19; Psalm 79 8. Das ist zu beachten, aber auch dies, dass in Psalm 126, der die eschatologische Hoffnung in ergreifender Schlichtheit zum Ausdruck bringt, von Schuld und Sühne mit keinem Wort gesprochen wird.

S. 20. * Lies עַל דִּבְרֵי עוֹנִי und מִמֶּנּוּ.

S. 21. * Duhms Vermutung, dass 90 13—17 ein Zusatz zu dem Gebete ist, scheint mir sehr erwägenswert. In diesem handelt es sich um die Kurzlebigkeit des Menschengeschlechts überhaupt, in den Schlussversen um die Restitution Israels und zeitgeschicht-

liche Nöte. Sie machen eine ganz individuelle Elegie zu einem „Gemeindepsalm“ d. h. zu einem liturgischen Gebete, das die nationale Hoffnung in den Vordergrund stellt. — Für das poetisch unbefriedigende וכיראתך 90 11 schlägt Duhm vor, וּמִי רָאָה zu lesen. Aehnlich Wellhausen, der מִי יָרֵא liest und in dem verstümmelten Rest ein Synonymum zu עֹז vermutet. Damit ist wenigstens der Parallelismus hergestellt.

S. 26. * *„Es spricht der Sünder: gottlos sein*
Ist ganz nach meinem Herzen“,
falls Duhms Konjektur נאם פִּשְׁעַ לְרִשְׁעַ בקרב לִבִּי den Text richtig wiederherstellt.

** Vgl. 5 9 16 11 25 4 f. 27 11 86 11 119 26 f. u. ö.

*** 3 5 7 2 10 1 u. 12 12 1 13 2 ff. 17 1 ff. 18 7 22 2 ff. 25 1 ff. 26 9 ff. 27 7 ff. 28 1 ff. 30 9 ff. 31 2 ff. 35 1 ff. 39 9 ff. 40 14 ff. 42 2 ff. 54 3 ff. 55 2 ff. 56 2 ff. 57 2 ff. 69 2 ff. 86 1 ff. 109 2 ff. 140 2 ff. 141 1 ff. 142 2 ff.

S. 28. * Selbstverständlich nur 22 2—22. Den liturgischen Schluss bringt keine exegetische Kunst mit dem Klagelied in Einklang.

S. 31. * So Duhms poetisch feinsinnige Wiedergabe. Er konjiziert וְרַק für וְרֵעַ.

S. 32. * Vgl. auch Ps. 91 112 121 und ähnliche Lieder.

S. 34. * Nach dem hebräischen Texte.

** Die meisten Exegeten fassen 12 2a als Bedingungssatz, aber ohne Grund, da der Dichter die Tatsache der Vergänglichkeit des Menschen zum Ausdruck bringen will und nicht über den Zusammenhang von Sünde und Leid reflektiert. 39 9 und 11 sind Zusätze. Duhm bemerkt mit Recht: „Der Autor leidet unter einem äusseren Unglück, wahrscheinlich an einer Krankheit, nicht wie der Dichter von Ps. 39 unter dem Rätsel des Menschendaseins“.

S. 35. * Lies mit Bickell מאלף בַּחוּץ und vgl. 5 8 15 1 17 25 22 23 ff. 24 3 26 5 ff. 33 1 ff. 40 10 42 3 ff. u. 43 3 ff. 54 8 55 15 111 1.

** Lies לא בזה : כי לא שקץ עוות עני ist kommentierende oder stilisierende Glosse dazu. Ferner בְּיַעֲנִי und מֵאִתּוֹ.

S. 37. * So Duhm nach LXX: וְלֹא שָׁוָה לִי עֲוֹנִי (oder חַטָּאתִי), während Budde durch Einfügung des Subjekts אֵל zu helfen sucht: ואל לא שוה לי — ersteres ist metrisch vorzuziehen.

** עולה וחטאה לא שאלת hält Duhm für erklärende Glosse — möglich, da die Stelle arg entstellt ist.

S. 39. * S. u. S. 49.

S. 40. * Der Parallelismus verlangt ein Synonymum zu שלחנם. Ich schlage nach Duhm יִשְׁלָמֵיהֶם vor.

S. 41. * Vgl. Prov. 21 3 „Tun was recht und billig ist, gefällt Jahwe mehr als Opfer“ und Koh. 4 17 „achte auf deinen Fuss, wenn du zum Tempel gehst, denn (Gott) nahen, um zu hören, ist besser als wenn die Toren Opfer bringen“, und dagegen Prov. 7 14 und 17 1, wo die volkstümliche Frömmigkeit geschildert wird.

S. 43. * Lies 8b aus metrischen Gründen mit Bickell בכל = בְּכָל־מַּת.

S. 45. * So und nicht anders ist der Ausdruck יאתה נשׂאת עון התאתי zu verstehen. Darin hat Duhm vollkommen recht. Jahwe hat infolge der Beichte die Wirkung der Sünde, nämlich die Krankheit beseitigt, wie er infolge des hartnäckigen Schweigens, also der unbussfertigen Gesinnung, die Folge der Sünde gesteigert hatte. Von Beruhigung des Gewissens ist hier nur implicite die Rede. Die Vergebung der Sünde merkte der Fromme zunächst an seinem Leibe, nicht an der Seele.

S. 46. * Lies 3 וַתַּכְבֵּד mit Wellhausen, wohl auch נָחֲתוּ nach Duhms Vorschlag; 9b לָבְיָא st. לבי; 10 a תאניתי nach Jes. 29 2? (Duhm). In 11 a ist גַּם הֵם doch wohl Glosse, auch aus metrischen Gründen.

S. 47. * 12a lies mit LXX נָגְשׁוּ, wozu יעמדו erklärende Glosse ist. In der 6. Strophe ist vielleicht mit Duhm עָלַי zu ergänzen, also:

וינקשׁו מבקשׁי נפשׁי
ודרשׁי רעתי
עָלַי דברו הוות
ומרמות כל היום יהגו

20 lies חַיָּם st. חיים.

** Die 8. Strophe gewinnt Duhm durch Versetzung von 19 vor 17 f. Das ist sehr beachtenswert. Hinter עיני ist vielleicht לְךָ zu ergänzen. Das כי im Anfang von 17 ist zu streichen.

S. 50. * Alles das ist mit andern Worten schon von den älteren Auslegern, unter denen auch ein Delitzsch, gegen die Echtheit des Schlusses gesagt worden, offenbar aber für manche neuere Exegeten vergebens. Schwierigkeit macht nur 20 „baue die Mauern Jerusalems“. Da das nicht von der eschatologischen Herrlichkeit verstanden werden kann, kann nur an ein zeitliches Darniederliegen der Mauern gedacht werden. Will man nicht in das Exil hinaufgehen, was aus literarischen Gründen nicht gut möglich ist, so kann man mit Duhm annehmen, dass der Verfasser des Zusatzes ein schlechter Erklärer gewesen ist. Oder man muss ihm ein gewisses Mass geschichtlichen Verständnisses zutrauen. Das Gedicht

mag ihm als ein älteres Produkt überliefert oder erschienen sein. Er sah dann in 18 f. die Anschauung eines exilischen Juden, der an die Stelle des Tempelkultus den Gottesdienst der frommen Gesinnung setzen wollte. Ihm gegenüber liess er mit seinem Zusatz den korrekten Juden, dem die Wiederaufnahme des Opferdienstes am Herzen lag, zu Worte kommen und schrieb aus dessen Sinn heraus 20 f. Ist dem so, so hat er natürlich die Ueberschrift nicht gekannt, oder aber 51 18 ff. in ganz anderem Zusammenhange gelesen.

** תגלנה עצמות דכית, was trotz Ps. 35 10 und Jer. 23 9 nie die seelischen Funktionen des Menschen bezeichnet.

*** Duhm hat vorgeschlagen, 6b למען תצדק וגו׳ hinter 5a zu stellen, da למען auf אדע, worin zugleich der Begriff des Bekennens enthalten sei, zurückweist. Sachlich ist das richtig, aber trotzdem nicht notwendig, da sich 6a wie eine Parenthese zwischen die Aussage über des Beters Schuldgefühl und Jahwes Berechtigung zu strafendem Einschreiten schiebt. — In der 7. Strophe ist der Ausdruck בַּטְּחֹת noch immer unerklärt. Neuerdings will F. Delitzsch (das Buch Hiob S. 170), es vom Stamme טחח, vgl. טַח Jes. 44 18, herleiten mit der Bedeutung „die im Innersten des Körpers zusammengedrängten edelsten Organe des menschlichen Leibes", als genaues Synonymon zu סתום. Aber man erwartet nach חפצת einen komparativischen Ausdruck, und Duhms Vorschlag מִטְּחֹת „mehr als Uebertünchtes" scheint mir viel annehmbarer, vgl. aber Baentsch, Th. Lit.Zt. 1904 Sp. 503 f. — In der 9. Strophe lies mit dem Syr. הַשְׁבִּיעֵנִי, in der 11. wohl besser רוח נְכֹנָה. Wer die חטאים (15) sind, kann nach dem Gedankenzusammenhange nicht zweifelhaft sein: gewiss nicht Heiden, wie Wellh. (Gesch. Isr. [4] S. 210 Anm.) annimmt, auch nicht abtrünnige Juden und Heiden (so Baethgen u. a.), sondern solche Chasidim, denen es noch an der רוח נכנה und der ר׳ נדיבה fehlt. Daher Duhms Vorschlag, חֹטְאִים zu lesen, beachtenswert ist.

**** דמים kann in diesem Zusammenhange nur in seiner gewöhnlichen Bedeutung = Blutschuld verstanden werden, und zwar in passivem Sinne: Blutschuld = Mord, der an dem Beter begangen werden soll. Duhm sucht durch Verweis auf Ps. 30 10 die Bedeutung „Tod durch Krankheit" zu ermöglichen, aber das ist ohne Parallele im altt. Sprachgebrauch. Bei dem Ausdruck הצילני מד׳ denkt kein Leser an etwas anderes als an Mord durch Feinde des Dichters.

S. 51. * Dass sich 51 16 ff. auch metrisch von 51 3—15 abheben, sei hier nebenher bemerkt. 51 3 ff. besteht aus dreihebigen Vierzeilern, 51 16—19 aber aus zwei Vierzeilern von verschiedenem Versmass. Die beiden Strophen gehören also wohl kaum ursprünglich zusammen. In 20 f. haben wir einen Vierzeiler mit je 3 Tonsilben.

S. 53. * 102 13—23 ist selbst wieder eine Fragmentensammlung, wie das verschiedene Metrum beweist. Der Schluss 102 24—29 aber besteht aus zwei nicht zusammengehörigen Abschnitten. 24 f. ist wohl Randnotiz zu dem Gebet 2—12, jedenfalls ein Fragment aus einem Liede ähnlichen Inhalts, 26 ff. eine rein liturgische Komposition.

** Vier Strophen zu je sechs dreihebigen Versen, falls das Lied vollständig erhalten ist. In der 2. lies mit LXX בעשן, streiche mit Duhm בָּעֹשֶׁב als Glosse und stelle 6a u. b um. Auch ist Duhms Konjektur דבקה בְשָׂרִי לְעַצְמִי beachtenswert; in der 3. וְאַהֲמָיָה, in der 4. נָטָיו nach LXX.

S. 54. * Doch ist zu beachten, dass der Schluss des Liedes sachlich und formell Bedenken erweckt. Der Ausdruck פדות bedeutet immer Erlösung aus der Gefangenschaft. Dann kann sich aber Israels Harren auf Jahwes Huld und Erlösung von seinen עונות nur auf die messianische Hoffnung beziehen, und Israel ist nicht = jeder fromme Jude, sondern bezeichnet das Volk als Nation. Unter den עונות aber sind, wie übrigens auch Duhm annimmt, die Strafen Israels, d. h. seine nationale Demütigung und Unselbständigkeit unter dem Joch der Heiden zu verstehen, allerdings wohl mit dem Nebensinn, dass dieser Zustand eben durch die Sündenschuld des Volkes veranlasst ist. Formell hebt sich 6b—8 von 1 ff. durch das Fehlen des Metrums, das doch nur mit Hilfe von Eingriffen in den Text herauszubringen ist, und durch die prosaische Sprache ab. Mit 6a ist ein guter Abschluss erreicht. Vielleicht ist 6b—8 angehängt, um das kleine schlichte Gebet für den kirchlichen Gebrauch geeignet zu machen.

S. 55. * Streiche in 2a das metrisch überschüssige ארני und lies mit LXX לִמְעַן שִׁמְךָ, was sachlich mit Duhms unnötiger Konjektur לִמְעַן טוּבְךָ zusammenfällt: „Vielmehr (כִּי) bei dir ist Vergebung um deines Namens willen". Sie liegt in Gottes Wesen — ein schönes und bedeutungsvolles Zeugnis für die Tiefe der jüdischen Gotteserkenntnis. Die 3. Strophe lese ich mit Duhm (z. T. nach LXX):

קויתי יהוה
קותה נפשי
ולדברך הוחלתי
נפשי לאדני

Das Folgende (6b) ist jetzt eine durch Dittographie entstellte Glosse zu 6a; die Worte משמרים לבקר gehören aber vielleicht hinter 7aα. Lies יחל mit LXX und streiche עמו als metrisch überschüssig.

S. 56. * Die Deutung auf 2. Reg. 17 stammt wohl aus der christlichen Kirche, vgl. Theodorets Bemerkung zum Psalm: ἐν ἐνιοις ἀντιγραφοις εὑρον· ὁτε αὐτον ἐδιωκεν Ἀβεσαλωμ ὁ υἱος αὐτου. οὐτε δε παρα τῳ Ἑβραιῳ οὐτε παρα τοις ἀλλοις ἑρμηνευταις ταυτην εὑρηκα την προσθηκην.

S. 57. * Lies 8 הַשְׁמִיעֵנִי für השמיעני, 9 לְךָ חִכִּיתִי f. אליך כספתי; 10 בְּאֶרֶח f. בארץ und 11 תצמית איבי בְּחַסְדֶּךָ.

S. 59. * Die syrischen kommen nicht in Betracht, vgl. Baethgens „Untersuchungen über die Psalmen nach d. Peschittha" (Jahrb. f. prot. Theologie 1882, 405 ff. 493 ff.) und auch meine Abhandlung „Zur Kritik der Psalmenüberschriften" ZatW 1892, 91 ff.

S. 65. * Im Wortlaut z. T. genau mit der oben S. 61 f. zitierten Stelle aus Origenes (nach Rufins Uebersetzung) übereinstimmend.

S. 67. * Auch in den Metten der römischen Kirche werden einige dieser Psalmen (6 51 143) liturgisch gebraucht, aber dem Kirchenjahr entsprechend im Wechsel mit anderen Psalmen, vgl. Rietschel, Liturgik I S. 394 ff. Stehend ist hier nur der Gebrauch von Ps. 51 17 Domine, labia mea aperies et os meum annuntiabit laudem tuam im Eingang der Mette.

** Dagegen heisst es im Micrologus (de eccles. observationibus cap. I Migne SL 151 p. 979; saec. XI): presbyter, cum se parat ad missam iuxta Romanam consuetudinem, decantat hos psalmos: Quam dilecta, Benedixisti, Inclina, Credidi, also Ps. 84 85 86 und 116 10 ff.

S. 68. * So auch in der griechischen Kirche, wo das Miserere ein Bestandteil aller Gottesdienste ist. Ausserdem verwendet diese, z. T. antiphonisch, Ps. 130 6 u. 102 als liturgische Stücke des Abend-, Morgen- und Hauptgottesdienstes.

Charakter und Tendenz

des

Johannesevangeliums.

Von

D. W. Wrede,
Professor an der Universität Breslau.

Tübingen und Leipzig
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1903.

Das Recht der Uebersetzung in fremde Sprachen behält sich die Verlagsbuchhandlung vor.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Vorwort.

Der folgenden Abhandlung liegt ein Vortrag zu Grunde, den ich für die Tagung der „Evangelischen Konferenz in Schlesien“ ausgearbeitet habe, die am 29. April 1902 in Liegnitz stattfand. Nur ausgearbeitet; denn Krankheit hinderte mich, ihn zu halten; ein Freund brachte ihn jedoch nach dem Manuskript zu Gehör.

Eine Veröffentlichung lag ursprünglich nicht in meiner Absicht; auf den Wunsch der Konferenz habe ich mich aber dazu entschlossen. Freilich erschien mir nun für diesen Zweck manche Modifikation und manche Ergänzung erforderlich. So erscheint hier der Vortrag, wie ich hoffe, in verbesserter und jedenfalls in wesentlich erweiterter Form.

Gleichwohl wird der eine Leser dies, der andere jenes an der Charakteristik des Evangeliums vermissen. Das liegt bei einer kurzen Darstellung durchaus in der Natur der Sache. Der Frage nach dem Verfasser des Evangeliums bin ich absichtlich aus dem Wege gegangen, obwohl der Leser ohne Mühe erkennt, dass ich es nicht für ein apostolisches Werk halte. Es scheint mir immerhin nützlich, einmal zu zeigen, wie weit man in der Erkenntnis dieser Schrift kommen kann, ohne jene Frage überhaupt ausdrücklich zu stellen.

die Macht der Wahrheit, die die Seelen adelt und ihnen Unabhängigkeit verleiht. Allein wer dies Evangelium kennt, sieht leicht, dass davon gar nicht die Rede ist. Die Wahrheit ist in diesem Falle keineswegs die Wahrheit überhaupt; vielmehr eine materiell höchst bestimmte Wahrheit, etwa die rechte kirchliche Ueberzeugung von Christus als dem Fleisch gewordenen Sohne Gottes. Und das Freimachen bezieht sich nicht auf die Freiheit der Gesinnung, sondern auf die Erlösung von der Sünde. Dann klingt das Wort ganz anders.

Gleich im Anfange sagt der Evangelist von Christus: „wir schauten seine Herrlichkeit“, und dem modernen Leser tritt dabei die Majestät und der Reichtum der sittlichen Persönlichkeit Jesu vor Augen. Der Verfasser hat daran nicht gedacht, das darf man nach dem gesamten Inhalt des Evangeliums getrost behaupten; er hat zweifellos den übernatürlichen Glanz der Wundererscheinung Jesu gemeint.

Das Wort Jesu am Schlusse der Abschiedsreden: „ich habe die Welt überwunden“ scheint von treuer Erfüllung der Berufspflicht zu reden, von einer Standhaftigkeit, die unerschüttert bis zum Tode ihr Werk tut. Aber der Gedanke einer sittlichen Arbeit und Anstrengung Jesu liegt dem Evangelium äusserst fern, so oft es Jesus vom Tun des göttlichen Willens reden lässt. In Wahrheit wird jenes Wort auf den Sieg hinweisen, den Jesus durch Tod und Auferstehung über die widergöttlichen Potenzen, die Welt und ihren Fürsten, erringt. Der Ausspruch gehört also nicht sowohl in ein Charakterbild Jesu als in die johanneische Erlösungslehre.

Noch ein Beispiel sei gestattet. Wenige Worte des

Evangeliums werden heute so gern zitiert wie der Ausspruch Jesu: „So jemand will des (d. h. Gottes) Willen tun, der wird erkennen, ob meine Lehre von Gott ist, oder ob ich von mir selber rede“. In diesem Worte soll — und viele gelehrte Exegeten teilen diese Auffassung — der Weg gewiesen sein, der zur religiösen Gewissheit führt. Man deutet: beginne mit dem Tun, mit der Ethik, so wird die Ueberzeugung von der göttlichen Wahrheit der Lehre Jesu, d. h. der christlichen Religion, von selbst erwachsen. Dieser Gedanke ist schön, aber das johanneische Wort hat nichts mit ihm zu schaffen. Es will vielmehr den Gegnern Jesu, an die es sich richtet, einfach zu Gemüte führen, dass es an ihrem Ungehorsam und bösen Willen liegt, wenn sie die Göttlichkeit seiner Lehre nicht erkennen.

In dieser Art gewinnt eine Fülle von Sätzen oder Begriffen des Evangeliums für den historisch gerichteten Ausleger einen ganz bestimmten Sinn, der weit genug abliegt von dem, was der heutige Bibelleser hineinlegt.

Aehnlich ist es nun aber auch mit der Auffassung der ganzen Stimmung dieses Evangeliums. Man redet von Innerlichkeit, von Kontemplation und Versenkung in die religiösen Gedanken, von tiefsinniger Meditation.

Auch das ist schwerlich richtig empfunden, so begreiflich der Eindruck sein mag. Doch will ich das jetzt nicht näher ausführen. Der Versuch, das Evangelium in den wichtigsten Beziehungen zu charakterisieren, wird all diesen Andeutungen von selber grössere Deutlichkeit verleihen.

Dass das Evangelium Johannis ein Evangelium von wesentlich anderm Schnitte ist als die Synoptiker, soll nicht weitläufig erörtert werden. Es sei nur flüchtig an einige Hauptsachen erinnert.

Wie verschieden ist der ganze Rahmen der Erzählung! Der Täufer Johannes erscheint zwar auch hier am Anfange, und wir haben eine Leidens- und Auferstehungsgeschichte am Schlusse. Aber sonst ist der Totaleindruck ein ganz anderer. Statt des einen grossen Wechsels im Schauplatz — von Galiläa nach Judäa — finden wir hier ein häufiges Hin und Her. Ganz im Vordergrunde aber steht Judäa mit Jerusalem, so dass wir, auf dieses Evangelium allein angewiesen, notwendig glauben müssten, Jesus sei nur ausnahmsweise und sporadisch in Galiläa gewesen.

Dazu die Verschiedenheit im Stoffe. Die meisten der synoptischen Einzelbilder fehlen, und ganze Geschichtszüge, wie der Verkehr Jesu mit den Zöllnern oder das Heilen der Dämonischen, fallen aus, während wieder nicht wenige Szenen den andern Evangelien gegenüber hinzukommen. Geradezu ausserordentlich aber wird der Abstand in den Reden. Keine einzige der synoptischen Reden kehrt wirklich wieder; bis auf ein paar einzelne Sprüche ist alles neu. Verschwunden ist damit aber die Mannigfaltigkeit des Inhalts wie der Form: die Fülle der Lebenslehre wie das Sentenziöse, die sich aneinanderreihenden Sprüche, die Gleichnisse. Weit ausgedehnte Reden drehen sich statt dessen variationenartig um einige Hauptgedanken und hinterlassen nicht sowohl den Eindruck der Prägnanz und des Reichtums als den der Breite und Monotonie.

Noch grösser wird freilich die Kluft erscheinen, die Johannes von den andern trennt, wenn erst der eigentliche Geist der johanneischen Darstellung erkannt ist.

Der Evangelist selbst hat erklärt, dass Jesus ausser den Zeichen, die sein Buch berichtet, noch viele andere getan habe (20 30 f.). Vollständigkeit im Materiale hat er also offenbar nicht erstrebt, wie ja auch der Vergleich mit den Synoptikern ergibt.

Aber wir können sofort noch mehr sagen: er hat überhaupt nicht in erster Linie beabsichtigt zu erzählen, sondern zu lehren. Schon in der eben angeführten Stelle spricht sich das aus; es heisst da: „Diese Zeichen (aber) sind geschrieben, damit ihr glaubet, dass Jesus sei der Christus.“ Viel besser aber noch zeigt es uns das ganze Evangelium. Anders ausgedrückt: wir haben nicht eine historische, sondern eine theologische Schrift vor uns. Die Erzählung ist, sei sie nun glaubhaft oder nicht, nur das Gewand, der eigentliche Körper ist die Lehre, die in der Geschichte dargestellt, aus ihr illustriert oder an sie angeschlossen wird. Mit Fug kann man insofern das Evangelium eine Lehrschrift in der Form des Evangeliums nennen.

Wichtig sind hier ja zunächst die Reden. Sie bringen die Lehre direkt zum Ausdruck. Allein sie haben zum Geschichtsstoff ein ganz bestimmtes Verhältnis. Sie sind seine Auslegung. Dann scheint der Geschichtsstoff selbst auch schon die Lehre zu enthalten? So ist es in der Tat. Jedes Wunder soll von Jesus lehren. Nach der Hochzeit zu Kana heisst es (2 11): „Dies ist das erste Zeichen, das Jesus tat . . . und offenbarte

seine Herrlichkeit“ (vgl. 11 4). Und die Reden stehen nicht etwa bloss neben den Geschichten, sie knüpfen ja so manchmal an sie an, sie wachsen aus ihnen hervor.

Man kann insofern sagen: die Wunder Jesu haben bei Johannes eine allegorische oder eine ideelle Bedeutung. Die wunderbare Speisung kennzeichnet Jesus als das himmlische Brot des Lebens; die nachfolgende Rede führt das dann aus. In der Geschichte vom Blindgeborenen steckt die Idee, dass Jesus „das Licht“ ist in der Finsternis der Welt. Die Erzählung deutet das geradezu an (9 5. 39—41). Die Auferweckung des Lazarus ist ein σημεῖον (Zeichen) dafür, dass Jesus die Auferstehung und das Leben ist, wie er das schon im voraus selber formuliert. Und wo die Wunder nicht eine so direkte Abbildung einer Idee sind, da sind sie doch stets die „Zeichen“ seiner Macht und Herrlichkeit.

Man hat diese richtige Einsicht aber gelegentlich dahin überspannt, als käme dem Evangelisten auf die Tatsächlichkeit der Wunder nichts an, als wären sie ihm schliesslich blosse Bilder. Nichts kann irriger sein als diese Meinung. Luther tadelte an den drei Synoptikern, sie trieben das Wunder zu stark. Aber Johannes legt in Wahrheit auf die Wunder und auf die Tatsächlichkeit der Wunder nicht geringeren, sondern — in gewissem Sinne — noch grösseren Nachdruck. Es darf uns hierin auch nicht irremachen, dass er nicht selten den Glauben an das Wort oder auch den Glauben an die Person Jesu dem blossen Wunderglauben als das Höhere gegenüberstellt[1]).

[1]) S. z. B. 2 23 ff., 4 48, 12 18, 20 29, andrerseits 10 38, 14 11.

Ich berufe mich nicht darauf, dass das Wunderhafte bei Johannes im Vergleich mit den früheren Evangelien vielfach gesteigert erscheint. Allein wenn der Jesus des Evangeliums in seinen Reden unaufhörlich auf seine „Werke", d. h. die Wunder, verweist, und wenn der Evangelist im Rückblick seine ganze Schrift kurzweg als einen Bericht über die Zeichen Jesu charakterisiert (20 30 f.), so sind das deutliche Fingerzeige. Namentlich aber lässt sich gar nicht verkennen, dass im Evangelium das Bestreben waltet, die Tatsächlichkeit der Wunder geflissentlich zu erhärten.

Wenn der Sohn des „Königischen" durch Jesu Wort aus der Ferne geheilt wird, so vergisst der Evangelist nicht, ausdrücklich festzustellen, dass die Heilung genau zu der Stunde eintrat, wo Jesus das Wort sprach (4 52. 53). — Wenn er vom Wandeln Jesu auf dem Meere berichtet, zeigt er durch besondere Bemerkungen, dass nur ein Schiff an dem Ufer war, an dem Jesus sich aufgehalten, dass dies Schiff von den Jüngern, aber nicht von Jesus benutzt wurde, dass andrerseits Jesus auf jenem Ufer doch auch nicht mehr zu finden war. Offenbar soll der Leser den Schluss ziehen: also kann Jesus nur auf wunderbare Weise über den See gekommen sein. Alle andern Gedanken[1]) sind ausdrücklich und geflissentlich abgeschnitten (6 22—24). — Lazarus' Leiche strömt bereits Verwesungsgeruch aus, ehe er erweckt wird. Ferner kommt Jesus nicht sofort, als er von der Erkrankung des Lazarus erfährt, sondern erst mehrere Tage, nachdem der Tod eingetreten. Der Evangelist betont das

[1]) Dass Jesus auf dem Landweg zum andern Ufer hätte kommen können, hat der Evangelist freilich nicht in Betracht gezogen.

ausdrücklich, indem er Jesus sprechen lässt: „Lazarus ist gestorben, und ich freue mich, dass ich nicht dort war, um euretwillen, damit ihr glaubet“ (11 15). Alles das will nur besagen: Lazarus war wirklich tot; jeder Gedanke an Scheintod ist unmöglich; also ist es ein wahrhaftiges und wahrlich ein glänzendes Wunder, was da geschehen ist. — Am charakteristischsten ist aber wohl der Bericht über die Vorgänge, die der Heilung des Blindgeborenen folgen (9 13 ff.). Hier wird in einer geradezu prozessartigen Verhandlung die Wirklichkeit des Wunders förmlich erwiesen: die Eltern des Geheilten müssen seine Identität mit ihrem blindgeborenen Sohne feierlich bezeugen; der Geheilte selbst wird einem Verhöre unterworfen, das natürlich zu einem Fiasko der ungläubigen Frager führt. Wir sehen, die Naivität, die das Wunder bloss schlicht erzählt, ist bei Johannes nicht mehr vorhanden, wie denn dies Evangelium eigentlich nirgends naiv, sondern überall absichtlich ist.

Diese Betonung der Tatsächlichkeit des Wunders ist nun aber auch gar nicht im Widerspruche damit, dass es als „Zeichen“ verwertet wird, als Bild für einen Gedanken. Denn eben wenn Jesus wirklich das getan hat, was berichtet wird, ist er der, als den ihn das Wunderzeichen erkennen lehrt. Wer wirklich Tote erweckt, von dem kann man die Aussage machen, dass er „das Leben“ ist. Das Wunder enthält gerade darum die Glaubenswahrheit, weil es wirklich ist. Dass die Lehre über das einzelne Wunder hinausgreift, verträgt sich damit.

Schon diese Erwägungen lassen uns verstehen, dass die johanneischen Wunder im ganzen einen etwas andern Eindruck machen als die synoptischen. Ihr ausgespro-

chener Zweck ist: sie sollen die Herrlichkeit Jesu offenbaren. Damit ist aber das andere von selbst gegeben: die Menschen müssen auf das Wunder reagieren, das Wunder richtet an sie einen Appell, d. h. es fordert den Glauben. In den Synoptikern ist der Glaube die Voraussetzung des Wunders; das ist hier durchweg verschwunden, dagegen erscheint der Glaube als der bezweckte Erfolg des Wunders.

Aber ebenso treten auch die menschlichen Motive des Erbarmens und des Mitleids, die bei den Wundern der Synopse so gern hervorgehoben werden, auffallend zurück. Es handelt sich bei Johannes eben gar nicht um die Kranken oder um menschliche Regungen gegenüber der Not, es handelt sich nur um Jesus selbst, den Gottessohn: er soll durch die Wunder bestrahlt und demonstriert werden. In den synoptischen Evangelien waltet gewiss auch schon viel mehr, als man meistens glaubt, eine derartige Absicht, aber sicher doch nicht in dieser Art und Ausschliesslichkeit.

Neben den Wundern hat das Evangelium eine Reihe anderer Szenen, die in der ganzen Erzählungsweise sich von jenen abheben. Es sind — abgesehen von Erzählungen wie die Tempelaustreibung, die Salbung Jesu u. a. — die Geschichten, in denen nicht sowohl von Bedeutung ist, was geschieht, als was zwischen Jesus und den andern Personen hin- und hergesprochen wird. Dahin gehören die Erzählung von Nikodemus, die Geschichte vom samaritanischen Weibe, die Streitigkeiten mit den Juden in Kap. 7 und 8, aber auch die Verhandlungen, die auf

das vollzogene Wunder folgen oder ihm vorangehen (Kap. 5, 6, 9, 11).

In Wahrheit sind wir mit diesen Stoffen schon fast auf das Gebiet der Reden hinübergetreten, wie denn ja der Dialog gelegentlich in den Monolog übergeht. Charakteristisch ist, dass die Erzählung als solche zuweilen gar nicht zu Ende geführt wird. Wie Jesu Belehrung auf Nikodemus wirkt, erfahren wir schliesslich nicht. Also kommt dem Evangelisten auf sein Erlebnis nichts an, um so mehr auf die Erklärungen, die Jesus abgibt.

In den Reden Jesu liegt, wie gesagt, der eigentliche Schwerpunkt unseres Buches, sofern sie die Geschichte interpretieren oder auf Formeln bringen, und sofern sie wiederum die konkreten Geschichtsvorgänge rasch verlassen und hinwegeilen zur Höhe der höchsten Fragen.

Formell geben sich diese Reden dem nur einigermassen geschulten Blicke sofort als schriftstellerische Kompositionen zu erkennen. Es sind nicht Zusammenstellungen überlieferter Fragmente der Predigt Jesu, es sind lange, zusammenhängende Darlegungen vom gleichen Schnitte und aus einem Gusse und einem Geiste.

Inhaltlich aber offenbaren sie sich ebenso leicht als dogmatische Ausführungen. Es zielt in ihnen alles auf eine formulierbare Lehre ab. Und diese Lehre betrifft die Person Jesu und ihre höhere Natur. Anders ausgedrückt: die Reden setzen ein christologisches Dogma voraus, dies predigen sie und suchen sie zu stützen.

Am leichtesten erkennt man diese dogmatische Haltung an den mancherlei Streit- und Verteidigungsreden

Jesu gegenüber den Juden in den Kapiteln 5—10. Am schwersten überzeugt man sich davon vielleicht bei den „Abschiedsreden“. Es ist das kein Wunder. Hier handelt es sich ja nicht mehr um die Ueberführung verstockter Gegner, es handelt sich um Weisung und Verheissung für Gläubige, für die wirklichen Anhänger Jesu. Und der Ton ist so anders: das Mitgefühl Jesu mit seinen Jüngern gibt sich kund, er tröstet sie angesichts seines bevorstehenden Scheidens und weist hinaus auf den herrlichen Ersatz der Zukunft. Allein die Meinung, als löste sich hier alles in Gefühl und Stimmung auf, ist doch nur ein grosser Irrtum. Ich glaube sogar, dass der Verfasser das, was für den heutigen Leser den besonderen Zauber dieser Reden ausmacht, gar nicht empfunden und hineinzulegen beabsichtigt hat. Sicher aber stösst man auch hier oft genug auf den nackten dogmatischen Granit. „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen“, „Ich bin im Vater, und der Vater in mir“, „Alles was ich vom Vater gehört habe, habe ich euch kundgetan“, „Ich bin vom Vater ausgegangen und in die Welt gekommen“, „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“ — solche Sätze sind, nach Ausweis des ganzen Evangeliums, recht eigentlich christologische Lehrsätze. Besonders bezeichnend ist, dass sich in der Abschiedsfürbitte Jesu, die man als das hohepriesterliche Gebet zu bezeichnen pflegt eine regelrechte dogmatische Definition findet, in der der Betende sich überdies ganz objektiv als Jesus Christus bezeichnet: „das ist aber das ewige Leben, dass sie dich erkennen, den allein wahrhaften Gott, und den du gesandt hast, Jesus Christus.“ Auch daran mag erinnert sein, dass als die Hauptfunktion des verheissenen Parakleten

in diesen Abschiedsreden nicht etwa das Inspirieren, das Ausstatten mit Charismen, auch nicht das Trösten erscheint, sondern dem Geiste des Evangeliums gemäss, das „Lehren“, das „zu aller Wahrheit führen“, das „Zeugen“ von Jesus.

Jesus spricht im Evangelium zur Samariterin und zu Martha, zu Nikodemus und Pilatus, zu Feinden und zu vertrauten Anhängern. Allein die Art seiner Rede wird durch die Individualität dieser Personen kaum beeinflusst. Dieselben oder nah verwandte Gedanken sind fast allen Reden gemein, die Art zu beweisen oder zu tadeln und anzuklagen bleibt sich überall gleich, sodass man, ohne den Gesamteindruck zu ändern, ganze Partien verschiedener Reden untereinander vertauschen könnte. Wie oft z. B. wiederholt sich der Gedanke des Zeugnisses für Jesus, wie oft heisst es, dass seine Stunde noch nicht da sei oder jetzt gekommen sei, und dass er hingehen werde zum Vater. Wie vielfach sagt er ganz dasselbe, was er vor Freunden ausspricht, auch wieder vor Gegnern. Die Abschiedsreden haben ja als spezifische Jüngerunterweisung und als Belehrung über die Zukunft im Momente des Abschieds ihre eigene Art. Gleichwohl kehrt in ihnen eine grosse Anzahl von Gedanken, die Jesus früher vor den feindlichen Juden geäussert, einfach wieder, manchmal in fast identischer Form[1]).

[1]) Vgl. 13 33 (36), 16 5 mit 7 33 f. (8 21), 14 7 mit 8 19, 14 9 mit 12 45, 14 10 mit 12 49, 14 11 mit 10 38, 14 24 mit 7 16, 14 31 mit 10 18, 15 13 mit 10 11. 15, 15 14 mit 8 31, 15 18 mit 7 7, 15 23 mit 5 23, 16 11 mit 12 31, 16 28 mit 8 42, 16 32 mit 8 29.

Die Wiederholungen beschränken sich aber nicht auf Jesu Reden. Johannes der Täufer spricht in Kap. 3 in einer Art, die der Jesu zum Verwechseln ähnlich ist. Und wirkt der Prolog, in dem der Evangelist redet, nicht in Ausdruck und Gedanken eigentlich ganz wie eine Rede Jesu? In der Tat es ist nützlich, ihn von den Reden in der Betrachtung nicht zu isolieren, um ihm nicht ein Gewicht beizulegen, von dem sein Verfasser nichts ahnte.

Alle diese Erscheinungen zeigen schon, was ebenso auch die Erwägung des Inhalts der Reden lehrt, dass es sich hier nicht um historisch authentische Reden handelt. Aber auch nicht einmal um Ueberarbeitungen solcher — dafür sind diese Reden ja viel zu einheitlich in Form und Inhalt — und ebensowenig um Weiterentwickelungen von Worten oder Gedanken Jesu; denn noch niemand hat die Worte oder Gedanken Jesu bezeichnen können, die hier weiterentwickelt wären. Wir haben vielmehr lediglich freie Konzeptionen eines und desselben Verfassers vor uns, in denen nur selten einmal eine Reminiscenz an Ueberliefertes begegnet. Wenn Jesus spricht wie der Täufer, wie der Evangelist selber, wir können hinzufügen, auch wie der Verfasser des ersten Johannesbriefes, so ist in Wahrheit nur e i n e r der wirklich Redende: der Evangelist, der zugleich der Autor des ersten Briefes ist. Dieser Schluss ist oftmals gezogen worden, und er ist bündig.

Der Eindruck der starken Monotonie, den das Evangelium wohl bei jedem unbefangenen Leser hervorbringt, bei niemand aber mehr als bei dem, der es von Anfang an bis zu Ende auslegen muss, — ruht zum grossen

Teile eben auf der Gleichartigkeit der Reden. Aber doch nicht bloss darauf. Auch die Diktion mit der Gleichmässigkeit ihres Wortmaterials und mit der Armut ihrer syntaktischen Mittel trägt sicher das Ihrige dazu bei. Ich will jedoch dabei nicht verweilen; dagegen möchte ich auf einige Züge in der Erzählungsweise des Evangelisten hinweisen, die geradezu stereotyp sind und so ebenfalls die Einförmigkeit des Ganzen erhöhen. Manche dieser stereotypen Züge liegen freilich mehr versteckt in der Erzählung und können erst später klargestellt werden.

Der Evangelist liebt es, gewissen Erzählungsmomenten, namentlich Worten Jesu, in kurzen Zusätzen eine Auslegung beizufügen. Vielfach handelt es sich dabei um Worte von sozusagen latentem Weissagungsgehalt, der als solcher klargestellt werden soll.

Jesus spricht 2 19 das Wort von dem Tempel, den er abbrechen, in drei Tagen aber wieder „erstehen lassen“ werde. Dazu macht der Erzähler die Glosse: „Er aber sprach vom Tempel seines Leibes. Als er nun von den Toten erweckt ward, da erinnerten sich seine Jünger daran, dass er dies sagte, und fassten Glauben an die Schrift und an das Wort, das Jesus gesprochen hatte.“ 12 32 spricht Jesus von seiner Erhöhung von der Erde. Da heisst es: „Das sagte er aber, um anzudeuten, welches Todes er sterben werde.“ Kajaphas hat 11 50 gesagt: „Es ist besser, dass ein Mensch sterbe für das Volk, als dass die ganze Nation verderbe“. Der Evangelist gibt dazu die Anmerkung: „Das aber sagte er nicht von sich selbst, sondern da er Hoherpriester jenes Jahres war, weissagte er, dass Jesus sterben sollte für das

Volk u. s. w.“

Solche Erläuterungen lesen wir überaus häufig. Es wäre das Allerverkehrteste, sie als spätere Zusätze auszumerzen. Aus ihnen ist vielmehr auch nur zu lernen, wie wenig die blosse Erzählung dem Autor genügt: auf den Sinn, die Lehre der Geschichte kommt es ihm an. Jeden Augenblick macht er den Leser darauf aufmerksam.

Eine grosse Gleichförmigkeit lässt sich ferner in den verschiedenen Redekämpfen Jesu mit den Juden beobachten. Namentlich wiederholt sich der Zug, dass unter den Zuhörern Jesu eine Spaltung eintritt; einige glauben und nehmen für ihn Partei, andere bleiben ungläubig. Ebenso stehend ist die Notiz, dass man Jesus zu greifen oder zu töten versucht, ohne ihm etwas anhaben zu können.

Die am stärksten hervortretende Manier liegt aber unzweifelhaft in den fort und fort wiederkehrenden groben Missverständnissen, die Jesu Gegner, aber auch seine Freunde sich seinen Worten gegenüber zu Schulden kommen lassen.

Unsere Exegeten zeigen durch ihre Erklärungen noch recht häufig, dass sie diese Missverständnisse selber missverstehen. Sie suchen ihnen noch immer mit psychologischen Erklärungen beizukommen, verweisen auf den Mangel an Empfänglichkeit oder auf die momentane Verwirrung bei den handelnden Personen, während man einfach zugestehen muss, dass hier Dinge erzählt werden, die als wirkliche Geschichtszüge völlig unvorstellbar und unglaublich sind.

Jesus sagt 7 33 f.: „Ich gehe hin zu dem, der mich

gesandt hat. Ihr werdet mich suchen und nicht finden, und wohin ich gehe, dahin könnt ihr nicht kommen.“ Darauf fragen die Juden: „Wohin will dieser gehen, dass wir ihn nicht finden sollen? Will er etwa in die Diaspora der Griechen gehen und die Griechen lehren?“ Ein solches Missverständnis ist doch schon durch Jesu Wort selbst unmöglich gemacht. Hat er denn nicht gesagt: „Ich gehe hin zu dem, der mich gesandt hat?“ — 8 32 sagt Jesus: „Ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen“, und gibt damit von vornherein zu verstehen, dass er ein geistiges Freimachen im Auge hat. Gleichwohl antworten die Juden entrüstet: „Wir sind nie jemandes Knechte gewesen“. Das geistig Gemeinte wird eben stets grob buchstäblich aufgefasst. Solche Juden hat es denn doch nie gegeben. — Nikodemus hat Jesu Wort von der Unerlässlichkeit einer Geburt „von oben her“ gehört — denn „von oben“ heisst ἄνωθεν bei Johannes, nicht „von neuem“ —; man sollte meinen, es wäre damit klar genug auf das Bildliche des Ausdrucks „Geburt“ hingewiesen; aber auch er muss die blöde Frage stellen: „Wie kann ein Mensch geboren werden, wenn er ein Greis ist? Kann er denn in den Leib seiner Mutter zum zweitenmal eingehen und geboren werden?“ — Die Samariterin versteht unter dem Wasser, das da „sprudelt zu ewigem Leben“, ein Wasser, das man trinken kann. Gleicherweise hält das Publikum der wunderbaren Speisung das Brot des Lebens, das vom Himmel kommt, für essbar. Aber selbst Jesu vertraute Jünger machen es nicht besser. Z. B. ist die Bitte des Philippus: „Herr, zeige uns den Vater“ im Sinne des Evangelisten die Bitte eines geistigen Kindes, das da glaubt, der Vater

liesse sich „zeigen“ wie irgend etwas Sinnliches. Das geht aus der Analogie der andern Fälle klar hervor, aber ebenso auch aus der Stelle selbst (14 8 f.).

Obwohl diese Missverständnisse ein wirkliches Leben, eine wahre Entwickelung in die Gespräche des Evangeliums nicht hineinzubringen vermögen, tragen sie doch rein formell zum Fortschritt der Darstellung bei. Sachlich aber haben sie für den Evangelisten eine bestimmte Bedeutung. Sie dienen ihm dazu, seine Personen zu charakterisieren: die Verstocktheit und Blindheit der Juden, der Unverstand der Jünger wird durch sie anschaulich. Auch drückt er damit aus, dass die Lehre, die Jesus bringt, etwas so Erhabenes, Geheimnisvolles ist, dass Menschen sich nicht leicht in sie finden können. In dieser Hinsicht kommt auch der andere Zug in Betracht, dass Jesus manchmal in rätselhaften oder absichtlich doppeldeutigen Worten spricht[1]). Auch er gehört zu den Stereotypien und Manieren der Darstellung, zum Stil dieses Evangeliums.

Alle diese Dinge sind für die Charakteristik des Evangeliums nicht unwichtig. Für die eigentliche Erzählung ist aber gewiss kaum etwas so bemerkenswert und so auffallend wie die ganz eigentümliche Unanschaulichkeit, die in der Zeichnung der geschichtlichen Vorgänge hervortritt. Die Situationen, die der Verfasser bezeichnet, bleiben so manchmal völlig blass, die nächstliegenden Fragen, die sich dem Leser aufdrängen, sobald er sich ein Bild machen möchte, finden so manch-

[1]) Z. B. 7 33 (13 33) 12 32.

mal keine Antwort. Wenn man einmal hierauf achtet, gewinnt man schnell den Eindruck, dass das, was berichtet wird, nicht wahrhaft angeschaut ist.

Gleich in der ersten Perikope (1 19 ff.) zeigt sich diese Art. Der Verfasser erzählt von einer Gesandtschaft, die „die Juden“ von Jerusalem an Johannes den Täufer abordnen, um ihn zu fragen, wer er sei. Wodurch ist diese Gesandtschaft veranlasst? Wir erfahren nichts darüber, obwohl der Leser bei etwas so Ungewöhnlichem eine Motivierung mit Recht erwartet. Was folgt, als Johannes seine Antwort gegeben hat? Sind die Frager befriedigt oder nicht? Die Erzählung schweigt. Am folgenden Tage, heisst es (1 29), sieht der Täufer Jesus zu ihm kommen, nennt ihn das Lamm Gottes und gibt in längerer Rede ein Zeugnis über ihn zu hören. Was führt Jesus zum Täufer? Zu wem redet Johannes? Die Gesandtschaft des vorigen Tages ist doch nicht mehr da. Welche Wirkung hat das Zeugnis? Was sagt Jesus dazu? Wir können uns keine Vorstellung machen.

In Kap. 12 treten Griechen auf mit der Bitte: „wir möchten Jesus gerne sehen.“ Die Bitte wird Jesus gemeldet; Jesus hält eine Rede, die zum mindesten über jenen Anlass weit hinausgeht und die Bitte selbst direkt gar nicht berücksichtigt — das ist alles. Hier hat der Erzähler seinem Leser doch nun geradezu die Frage aufgenötigt: was wird aus der Bitte der Griechen? wird sie abgelehnt oder erfüllt? Gleichwohl lässt sich eine Antwort nicht geben. Von den Griechen ist einfach nicht weiter die Rede, sie verschwinden gänzlich.

Aehnlich verläuft die Geschichte von Nikodemus, wie bereits erwähnt, völlig im Sande. Beide Redner führen

ein kurzes Gespräch, wobei Nikodemus stets von neuem seine Unfähigkeit zu verstehen dartut, Jesus aber sich recht wenig bemüht zeigt, ihn wirklich zur Erkenntnis zu führen; dann behält Jesus das Wort — unvermerkt wird seine Rede freilich zur Rede des Evangelisten —, und Nikodemus wird überhaupt nicht mehr erwähnt. Was ihm die Unterredung bringt, erfährt man nicht.

In späterer Zeit (12 36) „verbirgt“ sich Jesus nach einer Rede vor der Menge. Wenige Verse nachher (12 44) hält er eine neue Rede, ohne dass auch nur eine Silbe darüber gesagt würde, dass und weshalb er die Verborgenheit wieder aufgibt, wo und unter welchen Umständen er wieder das Wort ergreift.

In dem grösseren Zusammenhange, der die Streitverhandlungen mit den Juden enthält, bleibt schliesslich alles Geschichtliche ganz unlebendig, weshalb auch niemand einen klaren Fortschritt von einer Szene zur andern, eine wirkliche Entwickelung in der feindlichen Haltung gegen Jesus zu bezeichnen vermag. Der Verfasser berichtet von Versuchen, Jesus zu greifen oder zu steinigen. Da sollte man doch eine Andeutung von dramatischen Vorgängen erwarten; statt dessen setzt sich der Wortkampf fort, als wäre nichts vorgefallen. Ich hebe eine charakteristische Einzelheit heraus. Es heisst 7 44: „einige aber von ihnen wollten ihn greifen, doch niemand legte die Hände an ihn“ (vgl. 7 30 8 20). Das kann niemand vorstellen. Der Evangelist hat es auch nicht vorgestellt. Er hat nicht etwa gedacht, dass etwas eintrat, was die Absicht der Feinde wieder aufhob. Er hat hier auch nicht einmal, wie sonst wohl, daran gedacht, dass Jesus auf wunderbare Weise verschwand. Er gibt vielmehr in

den Parallelen einfach als Grund an: „denn seine Stunde war noch nicht gekommen“. Das ist aber keine geschichtliche Motivierung, sondern eine lediglich supranaturaldogmatische. Wie es trotz des feindlichen Willens dazu kommt, dass niemand Hand an ihn legt, wird so in keiner Weise anschaulicher.

Schliesslich sei noch einer Beobachtung gedacht, die wenigstens im weiteren Sinne hierher gehört.

In Kap. 5 wird von der Heilung eines Lahmen erzählt, die sich bei Gelegenheit eines Festes in Jerusalem an einem Sabbat ereignet. Die Juden suchen Jesus im Verlaufe dieser Geschichte zu töten. In Kap. 6 ist Jesus, ohne dass uns der Ortswechsel erklärt würde (die Erklärung dürfte in der Synopse liegen), plötzlich in Galiläa. In Kap. 7 zieht er abermals nach Jerusalem, zum Laubhüttenfest. Merkwürdigerweise aber redet er nun hier zu seinen Hörern von jener Lahmenheilung, als wenn sie soeben erst und gerade vor ihnen geschehen wäre, ja ganz als wenn die Aufregung über die Wundertat noch fortdauerte; d. h. die ganze Reise von Jerusalem nach Galiläa und zurück und die ganze inzwischen verflossene Zeit von Monaten wird ignoriert. Wie ist das möglich?

Dafür gibt es nur e i n e ungezwungene Erklärung, wenn wir nicht den misslichen Weg wählen wollen, die Schwierigkeit durch Umstellung von Texten zu heben. Die Tatsache, dass dem Erzähler selbst bei Kap. 7 das Kap. 5 Berichtete noch frisch vor Augen steht, weil er es erst kurz zuvor niedergeschrieben hat, setzt sich in der Erzählung in das andere Faktum um, dass Jesus redet, als wäre das weit zurückliegende Ereignis seinen Zuhörern in frischester Erinnerung.

Wir können an diesem bezeichnenden Falle sehen, dass der Inhalt seiner eigenen Situationsangaben dem Verfasser gar nicht zu lebendiger Vorstellung gekommen ist. Ganz ähnlich ist es, wenn Jesus das Gleichnis vom guten Hirten spricht und bei einer völlig anderen, wieder viel späteren Gelegenheit (10 22) in diesem Gleichnisse fortfährt (10 26 ff.), als stände es dem neuen Publikum der Rede ebenso vor Augen wie dem Schriftsteller, der es eben berichtet hat.

Nun kann freilich niemand verkennen, vieles ist im Evangelium besser, lebendiger, deutlicher, bewegter erzählt, als es nach den angeführten Beispielen scheinen könnte. Ungleich schöner schreitet z. B. das Gespräch Jesu mit der Samariterin fort als das mit Nikodemus. Ebenso werden die Vorgänge vor Lazarus' Auferweckung und nach der Blindenheilung viel anschaulicher und mit grösserer Kunst der Entwickelung gegeben als etwa die Streitszenen in Kap. 7 und 8.

Die Farbe des wirklichen Lebens kann ich freilich auch in solchen Stücken nirgends wahrnehmen. Die Personen sind keine Individuen. Wenn sie nicht blosse Schatten sind, so sind sie Typen, sie haben eine bestimmte Rolle durchzuführen. Wer z. B. die Geschichte von der Samariterin für einen individuellen Bericht ausgibt, der vergisst, wie manche Einzelheit der Erzählung bei anderer Gelegenheit wiederkehrt, und wie sehr alles nur auf die Entwickelung bestimmter Ideen angelegt ist. Doch will ich das nicht verfolgen. Unter allen Umständen bleibt eine eigentümliche Unanschaulichkeit für die Erzählung in diesem Evangelium eins der Hauptmerkmale.

Diese Unanschaulichkeit zeigt in mannigfacher Weise, in welcher Entfernung vom geschichtlichen Leben Jesu sich das Evangelium bereits befindet. Denn ein Autor, dem wirklich greifbare Bilder vor Augen stehen, erzählt nicht so wie unser Evangelist. Auch dann nicht, wenn er sein Augenmerk auf die Betonung bestimmter Gedanken richtet, und auch dann nicht, wenn die Zeit das Erlebte oder aus Berichten erster Hand Geschöpfte gebleicht oder sein Detail völlig ausgelöscht hat. Szenen wie das Nikodemusgespräch oder die Bezeugung Jesu durch den Täufer oder die Streitverhandlungen mit den Juden sind nicht Reste einst geschauter Wirklichkeit; sie sind niemals geschaut gewesen, auch wenn die eine oder andere Reminiszenz an Wirkliches durchscheinen sollte.

Gleiches konnten uns ja auch schon die Missverständnisse zeigen. Wer sie in dieser ewig gleichen Manier berichten konnte, der hat keine wirkliche Fühlung mehr mit den Personen der Geschichte Jesu gehabt, weder mit seinen Gegnern noch mit seinen Jüngern. Denn der individuelle Charakter der Personen ist dabei in einer allgemeinen Vorstellung von ihrer Bosheit, Unfähigkeit und Blindheit in Wahrheit untergegangen.

Um diese Entfernung vom historischen Boden erschöpfend zu kennzeichnen, müsste man Johannes eigentlich mit seinen synoptischen Vorgängern zusammenhalten: da sind die Umgestaltungen in der Richtung des Unhistorischen mit Händen zu greifen. Bleibt man aber bei Johannes selbst stehen, so müsste man im Grunde die ganze Schrift durchgehen. Namentlich auch die Reden sprechen ja sehr deutlich. Ich muss mich darauf beschränken, noch ein paar einzelne Punkte zu erwähnen,

die unter anderm für diese Entfernung von der wirklichen Geschichte besonders bezeichnend sind.

Johannes der Täufer charakterisiert gleich beim ersten Auftreten Jesus als das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt wegnimmt. Das ist für den geschichtlichen Täufer eine ganz unvollziehbare Vorstellung. Die Lehre von der sündentilgenden Kraft seines Todes ist überhaupt erst nach dem Tode Jesu entstanden, und nun gar der Gedanke, dass er die Sünden der ganzen Welt tilgt! Aber wenn auch Jesus selbst schon so geredet hätte, wie käme der Täufer zu dieser Kenntnis, und das gleich am Anfange der ganzen Geschichte! Ebenso weiss der Täufer auch bereits, dass Christus präexistent ist. Wer in dieser Art erzählte, der hatte von dem wirklichen Verhältnis des Täufers zu Jesus keine Vorstellung.

Mehrfach redet Jesus bei Johannes von seiner „Erhöhung“ (3 14, 8 28, 12 32 f. vgl. 18 32). Die Ausleger sind in Verlegenheit gewesen, ob hier überall die Kreuzigung Jesu gemeint ist oder etwa die Erhöhung zu himmlischer Herrlichkeit. Der Evangelist selbst erklärt nun unmissverständlich, dass die Todesart Jesu mit dem Ausdrucke angedeutet sei. Aber das Charakteristische und Merkwürdige ist gerade, dass der Gedanke an die Kreuzigung nicht genügt — Jesus sagt z. B., er werde „von der Erde“ erhöht werden — dass vielmehr zugleich an die Erhöhung zu himmlischer Herrlichkeit gedacht ist. Noch eine andere Beziehung spielt hinein: Jesus wird durch seine Erhöhung allen sichtbar wie die von Moses erhöhte eherne Schlange.

Es ist nicht genug, dass man den Ausdruck doppeldeutig nennt. Das Bezeichnende ist gerade, dass die

Kreuzigung das Bild der Erhöhung zum Himmel ist, umgekehrt aber auch in der Erhöhung zum Himmel die Kreuzigung sozusagen steckt. Die Anschauung, die hiernach in dem „Erhöhen“ liegt, darf man phantastisch nennen. Die realistische Vorstellung des eigentlichen Kreuzes, an das der Verurteilte „erhöht“ wird, bildet deutlich den Ausgangspunkt, aber sie selbst liegt nicht mehr vor, da Jesus an diesem Kreuze gewissermassen zum Himmel erhöht ist. Eben deshalb ist der Ausdruck charakteristisch für das Fehlen der geschichtlichen Anschauung. Kein Anhänger Jesu, der die Kreuzigung gesehen, konnte sie und die Erhöhung in eins zusammenfassen.

Ein andrer Punkt ist die Art, wie das Evangelium von den Gegnern Jesu redet. Die historischen Gegner, speziell die Pharisäer und Schriftgelehrten, treten überhaupt zurück, und wo sie erscheinen, fehlen die charakteristischen Züge, die uns aus den Synoptikern bekannt sind, die Ostentation der Frömmigkeit, der Hochmut und anderes. Das Evangelium redet durchweg von „den Juden“ ganz im allgemeinen. Das hätte allerdings nichts zu sagen, wenn nur dem Judentum fernstehenden Lesern gegenüber vom „Feste der Juden“ (7 2), von der „Reinigung“ (2 6), der Begräbnissitte der Juden (19 40) und dergleichen die Rede wäre. Allein etwas ganz anderes ist es, wenn „die Juden“ genannt werden, wo sachlich nur die jüdische Obrigkeit in Frage käme. Es klingt denn doch mehr als seltsam, wenn es heisst, dass niemand (nämlich von den Juden) offen über Jesus zu reden wagte „aus Furcht vor den Juden“ (7 13). Und etwas anderes ist es auch, wenn wir lesen, dass „die“ Juden

Jesus anreden, oder Jesus sich mit „den“ Juden unterhält. Um diese Abstraktion als solche recht zu empfinden, denke man, dass ein griechischer Autor schriebe: „die Hellenen aber sprachen zu Sokrates“. Wer von den Verhältnissen des Lebens Jesu eine konkrete Anschauung hatte, konnte niemals so sprechen; und wenn er hundert Jahre alt wurde, so wusste er immer noch, dass das Synedrium das Synedrium war und nicht „die Juden“, und dass Jesus sich mit diesen und jenen Leuten unterhielt, aber nicht mit „den Juden“.

Der Eindruck verstärkt sich aber nur, wenn man an die Themen der Gespräche denkt, in denen Jesus mit diesen Juden verhandelt. Fragen des jüdischen Horizontes sind es nicht oder kaum. Dagegen ergeht sich die Unterredung über die Gleichheit des Sohnes mit dem Vater oder über das Abendmahl, das noch gar nicht existiert, oder über die Kreuzigung Jesu, als ob die sich von selbst verstände.

In einer Darstellung, die so viel historisch Sekundäres, so viel Blasses und Unanschauliches zeigt, die überhaupt arm an Detail, an greifbaren Vorkommnissen, Situationsschilderungen, Personalien ist, fällt es nun um so mehr auf, dass sich eine Reihe von Daten finden, die von merkwürdiger Bestimmtheit sind. Es sind dies jene Orts- und Zeitbestimmungen, die für die Freunde der johanneischen Authentie der Schrift immer ein besonderer Trumpf gewesen sind. Das Evangelium gibt bestimmte Orte als Taufstätten des Johannes an: Bethanien jenseits des Jordans und Aenon bei Salim, es nennt die Heimat des Philippus, Petrus, Andreas: Bethsaida.

Wir hören vom Jakobsbrunnen bei der Stadt Sychar, vom Schaftore, von den fünf Säulenhallen am Teiche Bethzatha, vom Teiche Siloam. Hierher gehören ja auch die Angaben über Jesu Reisen, nicht bloss das Passah, auch das Laubhütten- und das Enkänienfest werden genannt. Merkwürdiger sind manche der eigentlichen Zeitbestimmungen. In Kap. 1 wird das vom Täufer Erzählte auf vier nacheinander folgende Tage verteilt. Als die Jünger des Täufers zu Jesus kommen, heisst es: „es war etwa die zehnte Stunde", beim Gespräch mit der samaritanischen Frau: „es war etwa die sechste Stunde". Der Königische erfährt, sein Sohn sei „gestern um die siebente Stunde" geheilt worden.

Wie sich alle solche Angaben neben den andern Erscheinungen, die ich hervorhob, verstehen lassen, das kann ich nicht nebenbei erörtern. Es genügt hier zu sagen, dass sie der Darstellung Leben, Farbe und Bewegung doch nicht mitzuteilen vermögen. Eine innere Lebensfrische und konkrete Mannigfaltigkeit geht ihnen eben nicht zur Seite.

Die Charakteristik des Evangeliums ist mit dem bisher Gesagten nicht beendigt. Sieht es unsere Schrift überall auf die Lehre ab, so muss doch wenigstens mit ein paar Strichen angedeutet werden, was es lehrt und lehren will. Aber auch auf das Gemälde der Geschichte als Ganzes, ich denke dabei an die Hauptgestalten der Erzählung, müssen wir noch einen Blick werfen.

Die Lehre des Johannesevangeliums ist Lehre von Christus. Der Messiasbegriff aber bezeichnet die Bedeutung Jesu schon nicht mehr. Natürlich ist er nicht

verschwunden, er hat für den Evangelisten auch zweifellos eine grosse Wichtigkeit. Aber der israelitische Horizont existiert nicht mehr. Was Jesus ist, das ist er für die Welt und nicht besonders für Israel. Da drücken denn andere Begriffe wie der „eingeborene (d. h. einzige) Sohn Gottes", der „Heiland der Welt", „das Licht", „das Wort" viel besser aus, was Christus auf dem Standpunkte des Evangeliums ist und bedeutet.

Als der Hauptgedanke dieser Christuslehre darf nun gelten, dass Christus von oben her die Wahrheit bringt und den Menschen mitteilt.

Gott wohnt in einem Lichte, da niemand zukommen kann. Von ihm und seiner Wahrheit kann daher nur der zeugen, der ihn, den Verborgenen, gesehen hat und bei ihm gewesen ist. Christus aber war vor seiner Menschwerdung bei Gott in vertrautester Gemeinschaft und hat ihn gesehen und gehört. Da hat ihn Gott in alle Geheimnisse eingeweiht, er hat ihm auch die Werke gezeigt, die er tut. Um aber die authentische Kunde über Gott den Menschen zu bringen, muss er natürlich „Fleisch" werden. Im Fleische ist es sein Werk, den Vater zu „verherrlichen", d. h. eben die himmlische Wahrheit zu verkünden und das Geheimnis des göttlichen Tuns in seinen Wundern nachzubilden, was ja nur eine andere Form der Verkündigung ist.

Für das Verhältnis Jesu zu Gott ergibt sich aus diesen Sätzen: er und der Vater sind eins. Nicht in dem Sinne der späteren Trinitätslehre; nicht, als ob die Ueberordnung des Vaters aufgehoben wäre. Aber einer steht für den andern: der Vater steht überall hinter dem Tun des Sohnes, er verleiht ihm die Gewalt dazu, in-

spiriert ihn, erhört sein Gebet um das Wunder; der Sohn aber vertritt allezeit den Vater mit seinem Tun.

Diese Gedanken ziehen sich tatsächlich durch die gesamten Reden des Evangeliums hindurch. Wer nun freilich fragt, was denn Christus über den Vater, den verborgenen Gott, Besonderes kundgibt, der kann erstaunt sein, dass er keine rechte Antwort findet; es wäre denn die Antwort, dass dieser Gott eben seinen Sohn zum Heil der Menschen gesandt habe. Das will sagen: in Wahrheit ist Christus nicht nur der Bringer der Botschaft, sondern auch ihr eigentlicher Inhalt. Dass er vom Vater gekommen, dass er der Sohn Gottes, dass er gleicher Ehre mit dem Vater wert ist, darauf kommt es an. Wie gesagt, um Christuslehre handelt es sich, nicht um Gotteslehre, und der Gedanke, dass Christus Gott offenbart, ist auch nur insofern für das Evangelium zentral, als er eine Aussage über die Würde Christi enthält.

Indessen ist die angedeutete Gedankenreihe noch nicht vollständig. Was bedeutet denn die himmlische Wahrheit für die Menschen, denen sie doch bestimmt ist? Antwort: alles, nämlich das ewige Leben. Und darum gilt es für die Menschen, an den Zeugen der Wahrheit, d. h. an die Wahrheit selbst, zu glauben. Nur dem Glauben oder dem „Erkennen“ wird das Heil, das Leben. Ob man freilich wirklich glaubt, das hängt davon ab, ob der Vater zum Sohne zieht, ob man zu den „Kindern Gottes“ gehört.

Ich habe bisher des Todes Jesu gar nicht gedacht, ohne dessen Erwähnung doch z. B. über die Heilslehre des Paulus kaum etwas zu sagen wäre. In der Tat, bei Johannes scheint es dieses Todes eigentlich gar nicht zu

bedürfen; wenn dem Glauben an den Sohn Gottes das ewige Leben gewährleistet ist, so ist ja alles da. Gleichwohl bringt der Verfasser in seinem Evangelium nicht minder wie in seinem ersten Briefe ganz klar zum Ausdruck, dass der Tod Christi für ihn die Tilgung der Sünden und den Sieg über den Teufel bedeutet. Er teilt hierin im wesentlichen die Anschauung der Kirche seiner Zeit, und ohne Frage ist ihm diese Anschauung ein fundamentaler Punkt des christlichen Glaubens. Aber das lässt sich freilich nicht verkennen, diese Gedanken über die erlösende Kraft des Todes Jesu sind mit jener andern eigenartigen Anschauung des Evangeliums nur verbunden; gewachsen sind sie auf einem andern Acker.

Von all den Lehren, die der Evangelist bewusst und absichtlich vertritt — es gehört dahin u. a. auch die Lehre vom Parakleten — möchte ich die religiösen Anschauungen unterscheiden, die gewissermassen das Sprachmaterial für den Ausdruck jener Lehren liefern, und die ihm selber unbewusst den Untergrund seines religiösen und theologischen Denkens bilden.

In dieser Hinsicht bietet das Evangelium viel Eigenartiges; ja es ist eine ganz besondere Erscheinung. Ich erinnere an jene immer ganz schroff und dualistisch gedachten Gegensätze, die die johanneische Sprache geradezu beherrschen: Licht und Finsternis, Wahrheit und Lüge, Tod und Leben, Gott und Welt, Himmel und Erde, das Droben und das Drunten. Dazu kommen bemerkenswerte Anschauungen: es bedarf einer Geburt von oben, durch die man Gottes Kind wird, man könnte sagen, einer geheimnisvollen substantiellen Veränderung des ganzen Menschen; das Leben ist an das Erkennen

gebunden; der Glaubende h a t schon hienieden das ewige Leben, der Ungläubige i s t schon hier gerichtet, wobei man keineswegs an ein geistiges, inneres Leben und Gericht im modernen Sinne denken darf. Ferner finden wir eine Reihe auffallender Bezeichnungen und Bilder für Christus: er ist der Logos (das Wort), das Licht, der w a h r e Weinstock, der gute Hirt, die Tür, das Brot des Lebens. Der heilige Geist empfängt den Namen des Parakleten, der im ersten Briefe und indirekt im Evangelium selbst (14 6) auch wieder Christus beigelegt wird.

Alle solche Gedanken, Begriffe, Bilder werden weder aus den synoptischen Evangelien noch aus den paulinischen Briefen wirklich verständlich. Sie können aber auch nicht als die Schöpfung und das individuelle Eigentum des Verfassers gelten. Damit deuten wir auf die Aufgabe hin, nach ihrem Ursprunge zu forschen. Gelöst ist sie jedenfalls noch nicht. Ich bin geneigt zu glauben, dass dem Evangelium gnostisch geartete Anschauungen zu Grunde liegen, muss mich hier aber damit begnügen, die Erscheinung selbst kurz hervorzuheben.

Nicht selten hat man dem Verfasser eine philosophische Lehre zugeschrieben. Schon die Andeutungen, die ich gegeben habe, dürften ausreichen, um das Grundlose einer derartigen Ansicht zu erkennen. Spekulationen mag man, ja muss man beim Evangelisten in gewissem Sinne anerkennen, sie halten sich aber ganz in der religiösen und theologischen Sphäre; wie denn auch eine philosophische Terminologie, die diesen Namen verdiente, gänzlich fehlt.

Eine Entwicklung, einen geschichtlichen Fortschritt darf man in diesem Evangelium von vornherein nicht suchen. Gleich zu Anfang tritt Jesus mit denselben Erklärungen über sich auf wie zuletzt. Am Anfange erkennen ihn seine Jünger als Messias und der Täufer als den Weltretter. Am Anfange reinigt er bereits den Tempel zu Jerusalem und gibt die Weissagung seines Todes und seiner Auferstehung. Von Anfang an sind aber auch die Juden seine geschworenen Feinde. Der göttliche Logos, der Sohn Gottes, der Jesus ist, kann sich ja natürlich in seinen Gedanken und Absichten gar nicht entwickeln, die neben ihm stehenden Menschen aber schliesslich ebensowenig, wenn sie anders Typen inhärenter Bosheit oder Unreife sind.

So geht das, was überhaupt in dieser Geschichte des Lebens Jesu an Bewegung ist, nicht aus dem Aufeinanderwirken der menschlichen Personen, aus dem Drängen und Schieben realer Verhältnisse hervor. Die Fäden, die alles regieren, werden vielmehr in der oberen Welt gehalten. Der Ratschluss Gottes schwebt über dem Ganzen, bedingt Anschluss an Jesus und Verstockung und führt unabwendbar hin zu der „Stunde", da des Menschen Sohn verklärt wird, da er stirbt, um sofort als Sieger wieder auf dem Plan zu sein.

Unter den Gestalten des Evangeliums sind es nur wenige, von denen sich etwas sagen lässt, was von allgemeinerer Bedeutung für das Evangelium ist, mögen auch manche nicht ganz so schemenhaft sein wie Nikodemus. Ausserhalb des Jüngerkreises erregt nur Johannes der Täufer ein grösseres Interesse und dann Pilatus.

Der Täufer zieht hier die Aufmerksamkeit eigentlich

mehr auf sich als in den Synoptikern. Stark tritt er im ersten Kapitel hervor. Er verschwindet auch nicht sofort vom Schauplatz, als das Wirken Jesu beginnt; von einer eigenen Jüngerschaft umgeben, steht er noch eine Weile neben ihm. Dabei scheint er aber ganz und gar in der Verkündigung von Jesus aufzugehen. Auffallend ist, dass das synoptische Bild des Busspredigers und Asketen gänzlich verschwunden ist.

Bemerkenswert ist die Zeichnung des Pilatus. Nicht zwar wegen seiner berühmten Frage: „was ist Wahrheit?“ Denn die hätte nach dem Stile des Evangeliums ungefähr jede seiner Figuren an Jesus richten können, und der Evangelist hat dabei weder an die Blasiertheit noch an die Empfänglichkeit des Prokurators gedacht. Wohl aber ist interessant, dass Pilatus nahezu als Freund Jesu erscheint und als ein nur widerwilliges Werkzeug in der Hand der eigentlichen Feinde Jesu, der Juden. Wiederholt beteuert er die Unschuld des Angeklagten, und offenbar ist er darauf aus, ihn zu retten. Man kann ja nicht verkennen, wie in den christlichen Urkunden von Markus bis zum Petrusevangelium die Entwicklung dahin geht, Pilatus zu entlasten und alle eigentliche Schuld am Tode Jesu auf die Juden zu wälzen. Unter diesem Gesichtspunkte muss man die Darstellung des Johannes betrachten. Namentlich aber ist zu behaupten, dass hier wie schon im Berichte des Lukas eine Tendenz waltet, die geradezu an die späteren Apologeten des Christentums erinnert. Indem so nachdrücklich die Unschuld des Angeklagten bezeugt wird, erhält die christliche Gemeinschaft in der Person ihres Stifters ein wertvolles Zeugnis ihrer Ungefährlichkeit und Unschuld und zwar

von der heidnischen Obrigkeit selbst. Aehnlich ist ja auch die Versicherung Jesu vor Pilatus gemeint, dass er kein politisches Reich, kein „Reich von dieser Welt“ begründe, wie Jesus denn bei Johannes die Frage: „bist du der König der Juden?“ nicht mehr bejaht (18 33—37). Persönlich erscheint nun freilich Pilatus in dieser Darstellung als eine geradezu marklose Figur ohne jedes eigene Wollen, hilflos hin und her schwankend zwischen seiner Ueberzeugung von Jesu Unschuld und seiner furchtsamen Untertänigkeit gegen die Herren Juden, in deren Banne er steht. Ein wirklicher römischer Prokurator konnte sich denn doch wohl nicht so benehmen, wie es hier geschildert ist.

Das Bild des Jüngerkreises im ganzen wird besonders durch einen Zug charakterisiert, den ich schon bei dem Hinweis auf die „Missverständnisse“ gestreift habe. Die Jünger zeigen nämlich eine Erkenntnisschwäche, die erstaunlich ist. Namentlich in den Abschiedsreden tritt das hervor. Sie verstehen nicht, was Jesus immerfort gepredigt hat[1]). Jesus aber erklärt, ihnen vieles noch nicht sagen zu können oder nur in verhüllenden Bildern, weil ihre Fassungskraft zu schwach sei (16 12, vgl. 16 25). Der Evangelist wird hier von einem ganz bestimmten Gedanken beherrscht, wie er ähnlich auch bei Markus nachweisbar ist. Er meint, dass die Unfähigkeit, Jesus zu begreifen, der Zeit seines Erdenlebens angehört; mit der Auferstehung Jesu erfahren dagegen die Jünger eine Erleuchtung, die ihnen das bisher nicht Verstandene erschliesst. So begreifen sie z. B. von diesem Momente

[1]) Vgl. z. B. den Abschnitt 14 4—11.

an den Sinn jenes Wortes vom Abbrechen und Erstehenlassen des Tempels (2 22) oder den messianischen Sinn des Einzugs Jesu in Jerusalem (12 16). Da die Jünger freilich andrerseits Jesus gleich anfangs als Messias erkennen und auch sonst doch nicht auf der Stufe der Juden stehen, so kommt in die Zeichnung ein gewisses Schwanken.

Mehrere einzelne Jünger treten bei Johannes etwas mehr hervor als in den Synoptikern: Philippus, Andreas, Thomas. Nathanael nennen die Synoptiker überhaupt nicht. Wenn man aber in dem, was von diesen Jüngern gesagt wird, scharfe individuelle Charakteristik hat sehen wollen, so gehören dazu schon ganz besondere Augen. Dass z. B. Philippus eine phlegmatische, schwerfällige, bedenkliche Natur sei, wie man ermittelt hat, davon hat der Evangelist nichts geahnt. Und wenn ein Thomas durch seine Schilderung allerdings zum unsterblichen Typus geworden ist, so wird man doch nicht vergessen, dass ein Typus noch keine Individualität ist. Dass einzelne Jünger mehrfach in das Gespräch eingreifen, wird zu den Manieren der Erzählung zu rechnen sein.

Drei Jüngergestalten aber sind wirklich sehr bemerkenswert, wenn auch nicht darum, weil sie uns besonders greifbare Figuren würden: Petrus, ein ungenannter Jünger, „den Jesus lieb hatte“, und Judas Ischarioth.

Judas ist offenbar für den Erzähler eine wichtige Person. Wenn Jesus bei Markus zu Petrus sagt: „gehe hinter mich, Satan“, so nennt er an der entsprechenden Stelle unseres Evangeliums (6 70 f.) Judas Ischarioth einen Teufel; und wenn bei Markus sich „einige“, bei Matthäus „die Jünger“ über die Verschwendung der Frau

beklagen, die Jesus ihre kostbare Narde opfert, so ist es bei Johannes wiederum Judas, der die Vergeudung tadelt, worin die Erklärung des Evangelisten dann ein Zeichen seiner Diebsgelüste findet. Solche Wandlungen stellen sich nicht von ungefähr ein. Besonders aber fällt es auf, dass Jesus zu wiederholten Malen und schon im ersten Teile des Evangeliums den Verrat des Judas weissagt und die Jünger geflissentlich auf ihn vorbereitet.

Die Figur des Lieblingsjüngers ist neu gegenüber den Synoptikern. Der Name dieses Jüngers wird, wie gesagt, nicht genannt; stets nur der etwas geheimnisvoll und feierlich klingende Zusatz: „den Jesus lieb hatte". Dass der Verfasser den Zebedaiden Johannes meine, ist die traditionelle Ansicht, sie lässt sich aber aus dem Evangelium schwerlich erweisen. Die Berichte, die hier in Frage kommen, haben nun durchweg den gemeinsamen Zug, dass dieser Jünger von Jesus ausgezeichnet wird, oder dass er etwas Auszeichnendes erlebt. Das bemerkenswerteste aber ist, dass diese Auszeichnungen in einem bestimmten Gegensatze erwähnt werden, und dabei handelt es sich um Petrus. Von Petrus wäre nicht eben viel besonderes für unser Evangelium zu sagen, wenn nicht dies sein Verhältnis zum Lieblingsjünger auffallend wäre.

Unzweifelhaft erscheint Petrus auch hier als ein hochangesehener Jünger. Ihm wird im 21. Kapitel die Weissagung der Kirchenleitung — „weide meine Schafe" — und des Martyriums zu teil (vgl. auch 13 36 ff.). Aber ganz unverkennbar wird Petrus doch unter den Lieblingsjünger gestellt. Man kann dem Eindruck nicht ausweichen, dass sie eben in dieser Absicht ständig neben

einander gestellt werden.

Beim letzten Mahle fragt Petrus Jesum nicht unmittelbar: „Herr, wer ists?“, sondern durch die Vermittlung des Lieblingsjüngers, der an Jesu Brust liegt, ihm also am nächsten ist. Es könnte dies bedeutungslos scheinen; dass es das nicht ist, geht daraus hervor, dass der Zug 21 20 von neuem ausführlich erwähnt wird. In der Leidensgeschichte verschafft ein nicht näher bezeichneter Jünger, der aber aller Vermutung nach eben der Lieblingsjünger ist, dem Petrus erst Zutritt zum hohenpriesterlichen Palast. Aber wie verschieden ist nun das Benehmen! Petrus verleugnet Jesum, der andere Jünger folgt ihm bis unter das Kreuz und wird hier dann von Jesus durch die Zuweisung seiner Mutter hoch geehrt. Ganz besonders lehrreich ist aber die Geschichte vom leeren Grabe (20 2—8). Beide Jünger laufen zum Grabe, allein es heisst ausdrücklich, dass der Lieblingsjünger schneller lief und früher ankam als Petrus, und dass er zuerst ins Grab schaute. Er ist also der erste Zeuge der Auferstehung, mag auch Petrus dann zuerst in das Grab hineingehen. Endlich ist an das Schlusskapitel (21 25 ff.) zu erinnern. Für Petrus sind die Fragen: „hast du mich lieb?“ immerhin beschämend, wenn Jesus ihn auch anerkennt und ihm eine ehrende Verheissung gibt. Ganz sichtlich wird ihm der Rivale vorgezogen. Dass es wieder auf einen Vergleich zwischen beiden abgesehen ist, darauf deutet schon die Bemerkung (V. 20 f.), dass Petrus, als er den Jünger, den Jesus liebte, folgen sah, gefragt habe: „Herr, was ists aber mit diesem?“ Wenn aber Jesus dann erwiedert: „wenn ich will, dass er bleibe, bis ich komme, was geht es dich

an?“, so klingt das für Petrus etwas abweisend, für den Lieblingsjünger aber ganz besonders ehrenvoll.

An der Absichtlichkeit der ganzen Gegenüberstellung kann in der Tat kein Zweifel sein. Aber was soll sie? Der Schlüssel liegt in der Erkenntnis, dass der Lieblingsjünger identisch mit dem Jünger ist, auf den die Schrift selbst sich zurückführt, sei es nun direkt oder indirekt. Der Leser des Evangeliums soll wissen, dass hinter ihr ein Gewährsmann ersten Ranges steht, der Jünger, der Jesus am nächsten stand. Wie gross diese Autorität ist, wird gerade durch den Vergleich mit Simon Petrus anschaulich, der als Säule und Wahrheitszeuge ersten Ranges allgemein gilt.

Alle andern Gestalten verschwinden zuletzt völlig vor dem Bilde Jesu selbst. Die raffinierteste Kunst hätte es nicht besser vermocht, die ganze Aufmerksamkeit des Lesers auf dieses Bild zu konzentrieren. In jedem Zuge strahlt es eine übermenschliche Hoheit aus. Es ist ein wandelnder Gott, der geschildert wird. Er steht da als der, der nicht von dieser Welt ist, darum freilich auch nicht wirklich mit der Welt in Fühlung treten kann. Seinen eignen Weg gehend, unnahbar erhaben, unbegriffen und unbegreifbar, lebt er nur in dem Gedanken an die Würde seiner Sendung, in der Betätigung der göttlichen Eigenschaften, deren Träger er ist. Er verfügt jederzeit über die volle göttliche Allmacht. Ein Wort von ihm — und seine Häscher stürzen zu Boden. Das göttlichste Vorrecht fehlt ihm nicht: er kann lebendig machen, welche er will. Und ebenso eignet ihm das göttliche Wissen: sein Blick reicht in die Ferne, räum-

lich wie zeitlich, er durchdringt die verschwiegenen Gedanken, es ist alles bloss und entdeckt vor seinen Augen.

Alles Menschliche tritt auffallend zurück und alles wirkliche Eingehen auf Menschen. Er ist überall fertig und sich selbst genug. Kein Bangen und Zagen kennt er vor dem Kelche, der ihm beschieden ist. Als Sieger zieht er in die Tage des Leidens hinein. Statt eines durch Erlebnisse und Eindrücke bewegten Seelenlebens eine eigentümliche Affektlosigkeit, eine kühle, majestätische Ruhe, wenn man nicht etwa auf den Eifer in der Debatte und lehrhaften Beweisführung, auf die Schärfe der Anklagen gegen seine Widersacher verweisen will.

Freilich ein fleisch gewordener Logos oder Gottessohn konnte nicht ganz ohne menschliche Züge sein, und die Abhängigkeit von der Tradition wie einzelne besondere Motive bringen ebenfalls solche Züge mit sich. Man kann ihrer schliesslich sogar eine ganze Anzahl zusammenaddieren, wenn man sich bemüht. Jesus sagt, seine Seele sei erschüttert, er zeigt sich besorgt um die bald verwaisten Jünger, er weint bei Lazarus Tode, „ergrimmt im Geiste“, als er zu seinem Grabe geht, er empfindet Durst, ist ermüdet von der Wanderung, er nennt sich selber einen Menschen.

Aber man fühlt nur zu deutlich, dass das alles dennoch das Bild eines Menschen nicht schafft. Solche Züge bleiben eben doch unwirksam für den Eindruck, weil sie von der Macht des Göttlichen erdrückt werden und in ihrer Vereinzelung nicht aufkommen gegen die andersartige Umgebung. Was kann die Erschütterung auch für einen Gott bedeuten, der seines Weges bei jedem Schritte sicher und jedem Widerstande zum voraus über-

legen, ja überhaupt entnommen ist? Was sind Tränen um einen Toten, der für die Allmacht des Weinenden gar nicht tot ist? Sicher hat der Evangelist die Menschheit Jesu nicht bloss als Schein betrachtet, wenn er auch m. E. auf jene menschlichen Lebensäusserungen als solche kein Gewicht hat legen wollen, geschweige sich um ein Gleichgewicht des Göttlichen und Menschlichen in Christus gesorgt hat. Aber was ist die Menschheit, die er denkt? Es ist nicht das, was uns unbedingt zum Begriffe wirklicher Menschheit gehört, ein menschliches Fühlen, Wollen und Denken. Es ist nur die Form des Menschseins, die Annahme des Fleisches an sich. Jesus ist eine geschichtliche Persönlichkeit, eine Individualität gewesen. Der Evangelist zeigt uns statt einer solchen ein göttliches Wesen, das wie ein Fremder majestätisch über diese Erde dahinzieht und dessen „Menschheit" lediglich das Transparent ist, um das göttliche Licht auf Erden hindurchscheinen zu lassen.

Ein geschichtliches Verständnis ist mit der blossen Schilderung des Evangeliums keineswegs gewonnen. Wie jemand darauf verfiel, eine solche Schrift abzufassen, das ist noch sehr undeutlich. Wir verstehen wohl, dass der Verfasser gewisse dogmatische Anschauungen in seiner Schrift niederlegen wollte, aber damit noch lange nicht die wirkliche Gestalt des Evangeliums und vor allem nicht, weshalb er überhaupt ein Evangelium schrieb. Es ist doch etwas sehr Auffallendes, dass jemand, der von den älteren Evangelien wusste, so ziem-

lich alles, was sie an überlieferten Reden Jesu enthalten, bei Seite schiebt und seine theologischen Gedanken in der Form von Reden Jesu oder auch von Dialogen zwischen ihm und andern Personen aufs ausführlichste entwickelt. Gab es dafür denn nicht andere, näherliegende Formen der Darstellung? Liess sich nicht alles besser, einfacher in der Form einer Abhandlung oder etwa eines Briefes sagen?

Häufig hat man gemeint, der Evangelist habe sein Werk verfasst, um die synoptische Erzählung zu ergänzen. Wenn man dabei an die Mitteilung von Stoffen denkt, so ist das jedenfalls eine völlig unzulängliche Auffassung von seiner Absicht. Sie scheitert schon daran, dass er eine ganze Menge Stoff wiederbringt, den die älteren Evangelien auch bieten. Aber eben auch die Bestimmung, er wolle in seiner Schrift eine Lehre von Christus darlegen, reicht nicht aus. Vielmehr wird ein geschichtliches Verständnis erst dann erreicht, wenn wir das Evangelium als eine aus dem Kampfe geborene und für den Kampf geschriebene Schrift erfassen.

Die Apologetik ist so alt wie die Kirche selbst, und so ist es gar nicht wunderbar, wenn uns bereits in den synoptischen Evangelien gewisse apologetische Gedanken im Gewand der Geschichte begegnen. Aber bei unserm Evangelium handelt es sich um mehr, um den Charakter des Ganzen. Der Evangelist hat es mit einem Gegner zu tun, der seine Aussagen überall bestimmt.

Für diese Ansicht bietet schon der Sprachgebrauch des Evangeliums einen bemerkenswerten Beleg. Zu sei-

nen häufigsten Wörtern gehören μαρτυρία (Zeugnis) und μαρτυρεῖν (zeugen), und zwar in der besondern Beziehung auf Jesus. Jesus selber wie andere Personen des Evangeliums reden beständig davon. Die Juden fordern eine Beglaubigung seiner Ansprüche durch Zeugnisse, Jesus gibt sie. Es heisst: der Vater zeugt für ihn, seine Werke zeugen für ihn, er zeugt für sich selbst. Johannes der Täufer gibt so häufig Zeugnis, dass dies sein eigentliches und einziges Geschäft zu sein scheint. Auch Moses mit seiner Weissagung, d. h. das Alte Testament, kommt in Betracht; denn „von mir", sagt Jesus (5 46), den ganzen altchristlichen Weissagungsbeweis in ein lapidares Wort fassend, — „von mir hat Moses geschrieben".

Diese Terminologie ist ein deutliches Kennzeichen der Situation, sie weist darauf hin, dass es sich um Angriff und Verteidigung handelt. Es werden bestimmte bestrittene Sätze unter Beweis und Zeugnis gestellt. Die Art dieser Sätze aber zeigt unverkennbar, dass hier nicht Kontroversen aus dem wirklichen Leben Jesu in Frage stehen. Der Täufer z. B. bezeugt, dass Jesus „das Licht" ist, dass er präexistent ist oder das sündentilgende Gotteslamm. Das alles sind dogmatische Aussagen, die im wirklichen Leben Jesu keinen Platz haben.

Gelegentlich erhält die Form dieses Zeugnisses eine geradezu juristische Zuspitzung, als wenn es sich um die Führung eines Prozesses handelte. 8 17 wird der jüdische Rechtssatz zitiert, dass „zweier Zeugen Zeugnis wahr ist", d. h. dass für jede Sache zwei Zeugen nötig sind. Jesus wird dieser Forderung gerecht, indem er sagt, er selber zeuge für sich, zweitens aber auch sein Vater, der ihn gesandt. An anderer Stelle (5 31, vgl.

8 13) wird wieder das Zeugnis in eigener Sache von Jesus als ungenügend bezeichnet. Es ist eine Konzession an die Gegner, wenn er sagt: „wenn ich von mir selbst zeuge, so ist mein Zeugnis nicht wahr". Aber hier wird dann auf andere Zeugen verwiesen. Die Formen sind in den beiden Fällen verschieden, aber so oder so ist Jesus die nötige Beglaubigung gesichert.

Doch wer ist nun der Gegner? Es ist — zum mindesten in erster Linie — das Judentum oder die jüdische Schule und Kirche der Zeit, in der unser Verfasser schreibt.

Das Judentum ist in dieser Zeit vom Christentum längst abgestossen und steht ihm bereits als eine fremde Religion gegenüber. Das spiegelt das Evangelium selbst sehr deutlich wieder. Freilich weiss der Evangelist — und wie sollte er es nicht wissen? —, dass „das Heil von den Juden" herkommt; aber das ist eine historische Erinnerung, die für die Gegenwart nichts mehr bedeutet. Jetzt ist Moses der Repräsentant einer andern Religion und steht als solcher Christus gegenüber (1 17), ob er auch für die Christen der Prophet Christi bleibt. Der jüdische Kultus ist etwas Ueberwundenes, denn „Gott ist Geist" und verlangt daher eine Anbetung, die ihn nicht in einen äussern Tempel einschliesst und alle sinnenfälligen, an Zeit und Raum gebundenen Verrichtungen abgestreift hat (4 21 ff.). So kann Jesus auch das Gesetz ganz kühl und fremd als „euer Gesetz", „ihr Gesetz" bezeichnen (8 17, 10 34, 15 25). Kurz, unser Evangelist hat auch seinen Anteil an der Erbschaft, die die ganze nachapostolische Kirche in ihrer Stellung zum Judentum dem Paulus zu danken hat.

Dass nun aber das Judentum auch wirklich der Widersacher ist, mit dem er es zu tun hat, das wird schon dadurch an die Hand gegeben, dass Jesus im Evangelium eben mit „den Juden“ streitet, und dass sie es sind, für die das Zeugnis aufgeboten wird. Diese Juden sind dem Geiste nach die Juden der späteren Zeit, gegen deren Feindschaft die christliche Gemeinde sich zu wehren und Front zu machen hat. Damit wird es uns denn auch etwas verständlicher, dass der Evangelist immer in jener Allgemeinheit von „den“ Juden redet. Das ist der Reflex der Situation in seiner Zeit. Mit „den“ Juden hatten er und die Seinen es jedenfalls zu tun; es war das Judentum als solches, das ihnen gegenüberstand.

Aber noch sicherer und klarer wird der antijüdische Charakter der Apologetik, wenn wir die Streitpunkte aufsuchen, die den Evangelisten im Einzelnen beschäftigen. Immerhin lässt sich von ihnen noch ein ziemlich deutliches Bild gewinnen.

Zunächst ergibt sich mit aller Bestimmtheit, wie die Hauptaussage der Gemeinde, Jesus sei der Sohn Gottes, von jüdischer Seite angegriffen, vom Evangelisten aber verteidigt wird. Die Abschnitte 5 19—47 und 10 31—39 sind hier zwei besonders instruktive Stellen.

Das erste Mal rechtfertigt Jesus die von ihm am Sabbat vollbrachte Lahmenheilung [1]) mit dem Worte, dass

[1]) Wenn der Evangelist (5 16 ff, 7 21 ff.) erzählt, dass die Juden an der Sabbatheilung Anstoss nahmen, und Jesus sich gegen die Anklage verteidigen lässt, so handelt es sich nicht um ein leben-

er ebenso wirke wie sein Vater, der auch am Sabbat nicht aufhöre zu wirken. Darauf gründen die Juden die Beschuldigung, er mache sich selbst Gott gleich, indem er Gott in besonderer Weise seinen Vater nenne und sein eigenes Wirken so neben das des Vaters stelle. Jesus weist diesen Vorwurf dann keineswegs zurück. Denn er will ja eben bei Johannes göttliche Würde in Anspruch nehmen. Aber er zeigt, wieso er ein Recht habe, in diesem Sinne zu reden. Er sagt, dass der Vater hinter ihm stehe bei seinem Wundertun und ihm die Macht gegeben habe, lebendig zu machen und zu richten. Es ist offenbar, dass es sich hier um einen ganz bestimmten Streitpunkt handelt. Ehe man aber von einer Gleichstellung Jesu mit Gott reden konnte, musste eine längere Entwicklung vorangegangen sein. Also ist es nicht ein Streit aus dem Leben Jesu, sondern der Streit der späteren Juden gegen das Bekenntnis der Kirche.

Noch deutlicher fast ist die andere Stelle (10 31—39). 10 33 sagen die Juden: „wir steinigen dich wegen Lästerung und weil du, ein blosser Mensch, dich selbst zum Gott erhebst“. Das ist die jüdische Antithese in aller Schärfe. In der Behauptung der Kirche, Jesus sei Gottes Sohn, sieht das Judentum notwendig die Verleugnung des Monotheismus und eben darum Blasphemie. Dem gegenüber sucht nun Jesus, d. h. der Evangelist, die Juden mit ihren eigenen Waffen

---

diges Thema der Apologetik, vielmehr um einen Nachklang aus der älteren Evangelientradition. Es ist gerade charakteristisch zu sehen, wie rasch dieser Streitpunkt, der in das wirkliche Leben Jesu führt, 5 17 ff. verlassen wird und dem Thema der Gleichheit Jesu und Gottes Platz macht.

zu schlagen, indem er sich auf das Psalmwort beruft: „ich habe gesagt, ihr seid Götter“. Seine Folgerung ist: wenn die Schrift, die doch untrüglich ist, und die ihr Juden ja anerkennt, so etwas von den Menschen sagen kann, die im Psalm angeredet werden, wie viel mehr darf dann der Name „Gott“ oder „Gottessohn“ für den gebraucht werden, den Gott gesandt und geheiligt hat!

Doch es handelt sich nicht um einzelne Stellen. Liegt hier überhaupt eine Kontroverse vor, so ergibt sich sofort, dass dies Streben, die Gottessohnschaft Jesu sicher zu stellen, das ganze Evangelium geradezu beherrscht, und dass es noch ganz andere Beweise dafür aufzubieten weiss als jene Psalmstelle. Solche Beweise — in anderer Hinsicht sind es freilich auch wieder Beweisobjekte — sind z. B. alle jene vielen Selbstzeugnisse Jesu, die da besagen, dass er den Vater gesehen hat und von ihm herkommt. Die handgreiflichste Beglaubigung des Gottessohnes aber sind „die Werke“, von denen so oft die Rede ist, d. h. seine Wunder. Sie beleuchten sein übernatürliches Vermögen und damit sein Wesen — gleiches gilt natürlich auch von den Proben seines übermenschlichen Wissens. Als Tatsachen müssen die Wunder aber dem Gegner gegenüber schwerer ins Gewicht fallen als alles, was er als blosse Behauptung abtun könnte. Und hier verstehen wir denn erst ganz, dass der Evangelist auf die Wunder das allergrösste Gewicht legen muss. Jedes Wunder bedeutet ein apologetisches Beweisstück.

Damit ist aber weiter auch unmittelbar deutlich, weshalb der Evangelist sich so grosse Mühe gibt, die Wirklichkeit der Wunder durch eigene Züge oder Epi-

soden seiner Erzählung noch besonders zu erhärten. Man focht die Wunder Jesu natürlich an, oder man konnte sie doch anfechten. Der Nachweis für ihre Tatsächlichkeit, wie wir ihn den Evangelisten in der Geschichte vom Blindgeborenen und sonst erbringen sahen, bedeutet nichts anderes als die Sicherung der apologetischen Beweismittel.

Sollte Jesus wirklich als Gottes Sohn gelten und auch vor den Feinden erwiesen werden, so war alles, was nach schwacher Menschlichkeit aussehen könnte, von ihm abzuwehren. Wie weit der Evangelist in dieser Tendenz überlieferte Züge der Jesusgeschichte absichtlich unterdrückt hat, lässt sich ja schwer sagen. Die Tendenz selbst ist deutlich nachweisbar, mögen sich auch Momente finden, wo er ihrer nicht gedacht hat.

Vor der wunderbaren Speisung fragt Jesus den Philippus: „woher sollen wir Brote kaufen, damit diese essen?“ Dazu macht der Erzähler die Bemerkung: „Das aber sagte er, um ihn zu versuchen; denn er selber wusste, was er tun wollte“ (6 6). Das ist durchsichtig. Eine Frage, die wirklich Frage wäre, müsste auf Jesus den Schein des Nichtwissens werfen; dieser Schein muss zerstört werden. Daher nicht bloss die letzte Versicherung des Evangelisten, sondern auch die Unterstellung der versuchlichen Absicht.

An Lazarus Grabe betet Jesus; er dankt für die Erhörung, die ihm (in der Erweckung des Lazarus) geworden sei. Dann fährt er fort: „Ich aber wusste, dass du mich allzeit erhörest, aber wegen des umstehenden Volkes habe ich es gesagt, damit sie glauben, dass du mich gesandt hast“ (11 42). Diese Erklärung — im Gebete selbst! — macht den unnatürlichsten Ein-

druck und macht das Gebet selbst in Wahrheit zum Schein. Aber der Evangelist kommt zu dieser Unnatur, weil er durch Jesu Mund eine unerwünschte Konsequenz abschneiden möchte. Das Wort: „Ich danke dir, Vater, dass du mich erhört hast", könnte klingen, als ob Jesus wie ein Mensch hätte unsicher sein müssen, ob er erhört werde, vielleicht hat der Autor auch geradezu an ein im Dankgebet vorausgesetztes Bittgebet gedacht, das man für die Behauptung menschlicher Bedürftigkeit Jesu ausbeuten konnte, und das es also zu entschuldigen galt. Ohne eine Absicht dieser Art ist jenes „ich aber wusste, dass du mich allzeit erhörest, ich sagte es aber wegen des umstehenden Volkes" jedenfalls nicht verständlich.

Indessen die wichtigsten und schlagendsten Beispiele für dies Streben, Jesus vor einer Menschlichkeit zu behüten, die seiner Gottheit gefährlich werden könnte, ergeben sich uns von selbst, wenn wir anderer Streitfragen zwischen den beiden Gegnern gedenken.

Die spätere heidnische Polemik gegen das Christentum hat die Erzählung vom Leben Jesu vielfach zum Zielpunkt ihres Angriffs genommen. Es wäre wunderbar, wenn das Judentum nicht schon damals ebenso verfahren wäre. Dass man auf jüdischer Seite dies und jenes vom Leben Jesu wusste, ist nicht zu bezweifeln. Gewisse Hauptpunkte wurden sicher oft von der christlichen Missionspredigt berührt. Mancherlei gab die mündliche Erzählung von Hand zu Hand. Aber in dieser Zeit haben wir ja auch bereits mit schriftlichen Berichten über Jesu Leben zu rechnen, und mochten die auch zunächst der christlichen Erbauung dienen, schwerlich

werden sie doch den Gegnern ganz unbekannt geblieben sein.

Worauf es näher ankommt, ist nun eigentlich ein Doppeltes, was ich freilich im folgenden nicht scharf auseinander halten möchte. Einmal fand man auf jüdischer Seite das, was von Jesus erzählt wurde, an sich anstössig und unvereinbar mit seinem Anspruch, Gottes Sohn zu sein. Sodann aber machte man auch die eigenen messianischen Erwartungen geltend und betonte, dass Jesu Leben nicht den Anforderungen entspreche, die man an einen Messias stellen müsse.

Zur jüdischen Messiaserwartung gehörte damals das Postulat, dass der Messias aus Davids Samen kommen müsse und aus Davids Stadt, Bethlehem. An diesem Postulate wird nun Jesus gemessen. Das zeigt uns die Stelle 7 41 f., wo die Juden fragen: „Kommt etwa der Christus (Messias) aus Galilaea?“ und dann beides, die davidische Abstammung und die bethlehemitische Herkunft, ausdrücklich als Kennzeichen des Messias hinstellen. Beides, muss man vermuten, wurde in den christlichen Kreisen, denen der Verfasser angehört, von Jesus nicht behauptet. Sonst hätte der Verfasser die Meinung der jüdischen Frager schwerlich unkorrigiert gelassen, hätte überhaupt auch kaum Anlass gehabt, diesen Einwand den Juden in den Mund zu legen.

Der Vorwurf der galiläischen Herkunft scheint aber noch eine andere Wendung genommen zu haben. „Was kann aus Nazareth Gutes kommen?“ sagt Nathanael; und die Juden sagen: „aus Galilaea ersteht kein Prophet“ (7 52). Galilaea ist ja nur ein Winkel, daher kann der Messias doch nicht sein. Erst so verstehen wir es recht,

wie der Evangelist dazu kommt, den Aufenthalt Jesu in Galilaea besonders zu motivieren. Leugnen kann er es nicht, dass Jesus in Galilaea viel gewesen ist, das sagte die Ueberlieferung zu bestimmt; aber er kann die Tatsache zurechtlegen. Jesus hatte besondern Anlass, Galilaea aufzusuchen, er musste dort — in der Verborgenheit — weilen, um dem Hass der Feinde zu entgehen, der ihn in der Oeffentlichkeit — in Judaea — bedrohte (7 1—4, 4 1 ff.). Er ist also keineswegs ein Winkelprophet, wie die Böswilligkeit der Widersacher behauptet.

Die Juden erklären 7 27: „wenn der Messias kommt, so weiss niemand, wo er her ist". Das ist ebenfalls ein Satz messianischer Theologie: der Messias ist bei seinem Auftreten unbekannt — bis Elias ihn salbt, heisst es bei Justin dem Märtyrer. Auch diesem Satze genügt Jesus nicht: „von diesem wissen wir, wo er her ist". Aber dieses Wissen um seinen Ursprung — man kennt ja seinen Vater und seine Mutter — ist zugleich natürlich ein Beweis, dass er nicht vom Himmel herabgekommen sein kann (6 42).

Den Wundern Jesu hat man gewiss Unglauben entgegengesetzt. Aber man wird sie auch verkleinert haben, indem man Jesu den Moses als den grösseren Wundertäter gegenüberstellte. Man hat das Wunder der Speisung mit dem Manna geltend gemacht. Denn dieses wird 6 31 ff. von den Juden ins Feld geführt. Der Evangelist aber lässt Jesus erklären — und die Wiederholung (6 49) zeigt, dass die Behauptung wichtig ist —: das Manna war nur eine äussere Speise, die den Hunger nicht dauernd stillen konnte und die Väter vor dem Tode nicht geschützt hat. Etwas ganz anderes als Moses leistet Jesus; er teilt das

Brot des Lebens mit, das wirklich vom Himmel kommt und den Tod ausschliesst.

Alle diese Punkte sind aber untergeordnet gegenüber dem Anstosse, den Jesu Tod dem Judentum bereitete. Ihn nannte ja schon Paulus das Aergernis der Juden. Der Tod Jesu liess sich aber von verschiedenen Seiten her ausbeuten.

Einmal schlug auch er, und er am meisten, der jüdischen Messiasdogmatik ins Gesicht. So sagen die Juden 12_{34} (als Jesus seinen Tod geweissagt hat): nach unsern Begriffen lebt der Messias immerdar; wie kannst du denn sagen, der Menschensohn müsse erhöht (d. h. gekreuzigt) werden? Damit ist der fundamentale Widerspruch zwischen dem jüdischen und dem christlichen Messias scharf und klar bezeichnet. Dort hebt der Tod den Messiasbegriff auf, hier ist er eines seiner Hauptmerkmale.

Sodann hat man gewiss betont: Jesus ist als Verbrecher verurteilt worden, er war des Todes schuldig. Wenn Pilatus so stark für Jesu Unschuld eintritt, so darf das wohl auch — unbeschadet unserer früheren Erklärung — im Lichte dieser Polemik gegen das Judentum betrachtet werden. Hierher gehört aber auch Jesu eigenes Wort: „wer von euch kann mich einer Sünde zeihen?“ (8_{46}) und sein Hinweis, dass er ja doch nur die von Gott empfangene Wahrheit gelehrt habe (8_{40}). Beides wird gerade da ausgesprochen, wo es sich um die Absicht der Juden handelt, ihn zu töten; es drückt also aus, dass er den Tod nicht verdient hat.

Ganz besonders haben die jüdischen Gegner endlich auf die Schwäche und Ohnmacht hingewiesen, die im

Tode Jesu offenbar werde. Er habe sich vor dem Tode nicht retten können: ein schönes Zeichen für seine Göttlichkeit! Dem gegenüber gibt nun das Evangelium schon in den verschiedenen Voraussagungen des Leidens apologetische Erklärungen ab, ebenso in den Worten, die von der Notwendigkeit reden, den göttlichen Ratschluss auszuführen. Was so göttlich notwendig, vorbedacht und vorausgewusst ist, das kann nicht mehr befremden. Auch die Erklärung an den Prokurator (19 11): „du hättest keine Macht über mich, wäre es dir nicht verliehen von oben her", hat verwandten Sinn. Vor allem aber hebt der Evangelist kräftigst hervor, dass Jesus aus freiem Willen gelitten hat, wiewohl er sich dem Tode entziehen konnte. Wer kann dann noch an eine Niederlage Jesu und die Gewalt blinden Geschickes denken?

Auch sonst ist es ein Interesse des Erzählers, die Freiheit und Unabhängigkeit Jesu in seinen Entschlüssen herauszustellen. In Kana weist er das Drängen seiner Mutter auf ein Wunder zunächst schroff ab und bleibt passiv, dann aber handelt er von sich aus. Das will sagen: fremder Anregung gehorcht Jesus nicht. Auf die Aufforderung seiner ungläubigen Brüder, zum Fest nach Jerusalem zu gehen, weigert er sich zunächst (7 8. 10), gleich nachher — schon dem alten Christenfeinde Porphyrius ist das aufgefallen — macht er sich aber doch auf, heimlich; nun tut er es nicht mehr auf die Initiative der Brüder hin.

Aber die Hauptsache bleibt seine Freiheit gegenüber dem Leiden und Tode. Klassisch ist der Gedanke formuliert in dem Worte 10 18: „Niemand nimmt mein Leben von mir, sondern ich gebe es hin von mir selbst;

ich habe Macht, es hinzugeben, und habe Macht, es wieder zu nehmen". Dasselbe predigt dann die ganze Szene der Gefangennehmung Jesu. Auf den Hauch seines Mundes müssen seine Häscher niederstürzen; gefangen nehmen lässt er sich nicht; dann aber übergibt er sich ihnen freiwillig. So wird auch der Verrat des Judas nicht etwa gezwungen erduldet. Vielmehr ist Jesus in Wahrheit auch hier der eigentlich Handelnde (13 21—30). Er veranlasst Judas — die Umbildung der synoptischen Darstellung ist hier merkwürdig — geradezu selbst zum Verrate, denn er selber gibt ihm bei Johannes den Bissen, der dann auf den Jünger die magisch verderbliche Wirkung ausübt, wie sie angedeutet wird in dem Satze: „und nach dem Bissen, da fuhr der Satan in ihn" (13 27). Das Wort: „wem ich den Bissen eintauche in die Schüssel, der ists" — erhält so dem synoptischen Texte gegenüber mit der andern Fassung auch einen andern Sinn. Zuletzt feuert Jesus den Jünger selbst noch zu seinem schwarzen Werke an: „was du tust, das tue bald". Dass durch diese Aktivität Jesu Judas eigentlich von Schuld entlastet wird, das hat den Evangelisten nicht bedrückt; denn psychologisch hat er diese Dinge nicht betrachtet. Ebenso darf man ihm nicht mit der Frage kommen, ob es denn recht sei, dass Jesus selbst den Verräter in sein Verhängnis führt. Der Erzähler sieht diese Schwierigkeit gar nicht; sein Interesse liegt eben an einem ganz andern Punkte.

Ich erinnere hier auch an die Veränderung, die der synoptische Bericht über die Szene in Gethsemane erfahren hat, die freilich bei Johannes gar nicht in Gethsemane spielt (12 27 ff.). Ohne Zweifel ist dieser Bericht

ebenfalls im apologetischen Sinne umgebogen, ob nun der Autor ein Bewusstsein davon gehabt hat oder nicht. Jesus sagt zwar: „meine Seele ist erschüttert", aber die unmittelbare Fortsetzung nimmt jeden Schein hinweg, als habe Jesus dem Leiden widerstrebt. Er fährt fort: „und was soll ich sagen? Vater, rette mich aus dieser Stunde. Allein dazu bin ich [ja gerade] in diese Stunde gekommen. [Nein, vielmehr:] Vater, verherrliche deinen Namen". D. h. das Gebet „rette mich aus dieser Stunde" wird lediglich wie eine Erwägung ausgesprochen, die sofort verworfen und zurückgenommen wird. Aller wirkliche innere Kampf ist so beseitigt.

Die positiven Aussagen des Evangeliums über Jesu Tod sind nicht erst durch die Antithese gegen das Judentum entstanden. Dass Jesus durch seinen Tod die Sünden getilgt, dass er den Teufel gerade in dem Momente, wo er über ihn zu triumphieren meinte, entthront und „gerichtet" hat[1]), dass sein Tod der höchste Erweis aufopfernder Liebe für die Seinen ist, das alles waren Gedanken, die abgesehen von jeder Kontroverse bereits feststanden. Gleichwohl kann man diese Gedanken innerhalb des Evangeliums doch nicht von den übrigen Aussagen isolieren, der Leser muss den apologetischen Hauch empfinden, der auch sie mit berührt hat. Sie alle erscheinen hier doch auch als Mittel, den Tod Jesu zu erklären und verständlich zu machen.

Ich muss nochmals auf Judas Ischarioth zurückkommen. Ganz abgesehen von dem eben berührten Gesichtspunkte ist sein Verrat ein wichtiger Punkt in dem

[1]) 12 31, 14 30, 16 11.

Streite mit den Juden gewesen. Schon nach den drei ersten Evangelien können wir ahnen, dass dieser Jünger für die Christenheit ein schweres Problem bedeutete. Wie konnte Jesus ihn zum Apostel erwählen? wie ihn um sich dulden? Hatte er sich in ihm geirrt? Unser Evangelium zeigt unverkennbar, dass diese Fragen auch von den Gegnern aufgegriffen wurden, und damit ist denn sofort erklärt, weshalb der Erzähler diesem Jünger so grosse Aufmerksamkeit schenkt[1]). Er begegnet dem Einwande dadurch, dass er Jesus immer wieder Voraussagungen des Verrates in den Mund legt. Er spricht es aber in der Form der erläuternden Bemerkung auch geradezu aus: „es wusste Jesus von Anfang an, welche es wären, die nicht glauben, und wer ihn verraten werde". Das ist die einfache Negation der feindlichen Behauptung. Ganz dasselbe gilt von einer andern Erklärung. Jesus sagt nach der Fusswaschung, von deren reinigender Wirkung Judas ausdrücklich ausgenommen wird (13 10 f.): „ich weiss wohl, welche ich auserwählt habe" (13 18). An dieser Stelle wird auch die Notwendigkeit des Verrates aus der Schriftweissagung begründet, die eigene Weissagung Jesu aber erhält die pointierteste, jeden Zweifel ausschliessende Fassung: „schon jetzt sage ich es euch, ehe es geschehen ist, damit ihr, wenn es geschieht, wisset, dass ich es bin". Mit diesem Vorauswissen und Voraussagen ist also dem Ereignis wieder der Stachel ausgezogen; Jesu Irrtumslosigkeit ist nicht mehr bedroht, ja eigentlich schlägt die Anklage zu seiner Verherrlichung aus.

[1]) Vgl. oben S. 34 f.

Dass schliesslich auch die Auferstehung Jesu zu den angegriffenen und verteidigten Stücken des Lebens Jesu gehört, versteht sich beinahe von selbst. Auch sie wird von Anfang an vorausgesagt, und wenn Thomas sehen muss, wie der Leib des Erstandenen identisch ist mit dem Leibe, der die Wundmale an sich trug, so wird damit die Realität des Ereignisses jedem Zweifel gegenüber eindringlich festgestellt.

Ich habe von der Person und der Geschichte Jesu gesprochen. Lag überhaupt eine Kontroverse vor, so waren dies die gegebenen Hauptpunkte. Indessen ganz hat sich doch die jüdische Polemik hierauf nicht beschränkt. Einem Worte, das Jesus bei der Fusswaschung spricht, hat man entnehmen wollen, dass sie auch die Kraft der einmaligen Taufe bestritten habe. Jesus sagt nämlich: „wer abgewaschen ist, hat nicht nötig, sich weiter netzen zu lassen, sondern er ist ganz rein“ (13 10). Nun ist unleugbar, dass der Evangelist die Erzählung von der Fusswaschung allegorisiert und mit Beziehungen auf die Taufe ausgestattet hat; und dass dies Wort einen bestimmten Gegensatz im Auge hat, liegt nahe. Gleichwohl kann man an jener Deutung zweifeln; so bleibe sie dahingestellt. Dass man aber von seiten der Juden gegen das andere christliche Sakrament, das Abendmahl, geeifert hat, das ist nach dem Abschnitt 6 52—66 durchaus wahrscheinlich. Diese Stelle redet vom Essen des Fleisches und Trinken des Blutes Christi und spielt damit ohne Frage auf die Abendmahlsterminologie an. Die Auseinandersetzung, die Jesus darüber gibt, schliesst aber damit ab, dass von einem Anstoss die Rede ist, den seine Worte erregen. Viele verlassen ihn, weil ihnen

diese Worte ein „Aergernis“ sind. Hierin wird sich ausprägen, wie man das Essen vom Fleische und das Trinken vom Blute eines Menschen als einen verwerflichen und entsetzlichen Brauch oder auch als einen wahnsinnigen Gedanken bezeichnete. Der Evangelist hält demgegenüber das sakramentale Essen und Trinken und seine Bedeutung durchaus aufrecht; aber er scheint das Anstössige doch zu mildern, wenn er Jesus sagen lässt: „der Geist ist es, der lebendig macht, das Fleisch nützt nichts“.

Mit all diesen Ausführungen habe ich den Gegenstand nicht erschöpfen können. Wer das Johannesevangelium systematisch durchforscht, der wird wohl noch an mancher Stelle Halt machen, die ich nicht berührt habe, und die Frage nach polemischen Beziehungen erheben. Z. B. fällt es auf, dass Jesus mehrfach gegensätzlich betont, er sei nicht gekommen, die Welt zu richten, sondern zu retten [1]). Hat man etwa Gerichtsdrohungen Jesu benutzt, um ihn als Feind der Menschen zu bezeichnen? Oder in der Szene, die an die synoptische Verklärungsgeschichte erinnert, heisst es, die Menge habe mit Bezug auf die vom Himmel tönende Stimme gesagt: es habe gedonnert. Wäre das vielleicht ein Stückchen jüdischen Rationalismus, eine rationalisierende Entwertung der Verklärungsgeschichte? Ist es Absicht des Evangelisten, dass er Jesus niemals als den Freund und Heiland der „Zöllner und Sünder“ erscheinen lässt? Hat man schon damals, wie wir es von späterer Zeit wissen,

[1]) 5_{17}, 12_{47}, vgl. 8_{15}.

Jesus durch diesen Umgang zu diskreditieren versucht? Ist die Versuchung absichtlich verschwiegen worden, weil der Gottessohn überhaupt nicht versuchlich sein durfte? Wir halten uns an das Deutliche, Sichere und Wahrscheinliche; es genügt uns, dass wir, ohne uns zu weit auf das Gebiet der Hypothese vorzuwagen, ein recht konkretes Bild dieses Gegensatzes aus unsrer Schrift gewinnen konnten. Doch muss noch eins hervorgehoben werden, was zu jenem Deutlichen und Sicheren jedenfalls gehört.

Im Kampfe der beiden Religionen, wie ihn unser Evangelium spiegelt, erscheint das Christentum durchaus als der angegriffene Teil. Und deshalb steht die Verteidigung durchaus im Vordergrunde. Aber der Evangelist greift doch auch seinerseits an: der Angriff ist eben auch eine Verteidigung.

Unter diesem Gesichtspunkte darf man die ganze Charakteristik der Juden ansehen, obwohl natürlich zugleich die historische Ansicht des Autors von dem Verhalten der wirklichen Gegner Jesu darin liegt. Sie verstocken sich, sie w o l l e n nicht glauben, heisst es; sie müssen die klaren Beweise für Jesu Würde zugeben, und dennoch widerstreben sie. Im besondern aber erhebt der Evangelist gegen sie die Anklage, dass sie Jesus, den Unschuldigen, den Gottgesandten, gemordet haben. Das geschieht namentlich in Kap. 7 und 8, freilich in einer sehr merkwürdigen Form. Denn es berührt sonderbar, wie Jesus sozusagen ganz akademisch mit den Juden die Frage seiner Tötung bespricht. Will man den Evangelisten begreifen, so muss man wissen, dass dabei überall die vollzogene Tötung gemeint ist. Sollte davon in einem

Leben Jesu die Rede sein, so musste die Sache notwendig in die Absicht der Juden geschoben werden. Das Schärfste, was der Evangelist hier seinen Feinden zu hören gibt, ist: sie sind gar nicht wirkliche Söhne Abrahams; sie haben auch, wie ihre Verwerfung Jesu bezeugt, gar keine wirkliche Gotteserkenntnis, obwohl sie stolz versichern: „er ist unser Gott“ [1]); ja in ihrer Mordlust erweisen sie sich als Kinder des Teufels, der von Anfang an, schon bei Kains Brudermord, sich als ein Menschenmörder zeigte (8 44). Alle diese Anklagen treffen das Judenvolk als Ganzes, also auch die Juden, mit denen der Verfasser streitet.

Es liesse sich leicht denken, dass er noch in ganz andrer Art angegriffen hätte. Das Gesetz mit seinen zeremonialen Satzungen, der Kultus mit seinem Tempel- und Opferdienste bot der christlichen Polemik von damals mancherlei Angriffspunkte, das wissen wir aus andern Schriften der Zeit. Es wäre unserm Autor ein Leichtes gewesen, auch diese Themen in Reden Jesu zu verarbeiten. Aber er hat es nicht getan, er hat den Tempelkult wohl als überwunden und vergangen bezeichnet, das Gesetz der Zeremonien deutlich als ein Judengesetz hingestellt und auch von dem „neuen Gebot“ (Gesetz) des Christentums, dem Liebesgebot (13 34), gesprochen, aber er hat von den christlichen Waffen gegen diese jüdischen Heiligtümer keinen Gebrauch gemacht.

Ist das Judentum der einzige Gegner des Evangelisten gewesen, oder wendet er sich noch gegen eine andere Front?

[1]) 8 54. 55, vgl. 8 19, 15 21, 16 3; auch 8 42.

Gewiss lässt sich eine ganze Reihe seiner Sätze ohne jede Schwierigkeit auch als Antithese gegen heidnische Urteile verstehen. Der Tod Jesu bedeutete auch für Heiden seine Ohnmacht, die Widerlegung seiner Gottheit. Der Verrat des Judas bezeugte auch ihnen sein Irren und Nichtwissen. Die Wunder und Weissagungen waren auch vor ihrem Forum die giltigsten Beweise. Allein eine spezielle Kontroverse wie mit der jüdischen Gemeinschaft lässt sich m. E. nirgends erkennen, und dann wird man Bedenken tragen, eine apologetische Absicht des Verfassers nach dieser heidnischen Seite vorauszusetzen; höchstens die Möglichkeit, dass solche Absicht hie und da mit im Spiele ist, wird man offen halten. Die Hervorkehrung des politisch harmlosen Charakters der christlichen Religion, wie sie die Leidensgeschichte zeigt, wendet sich nicht eigentlich an die Vertreter heidnischer Religion, ihre nächste Adresse ist der Staat und die Gesellschaft.

Sehr nahe läge an sich der Gedanke einer Abwehr gnostischer Anschauungen, und zwar auch dann, wenn das Evangelium selbst auf gnostischem Untergrunde ruht. Der erste Brief Johannis polemisiert zweifellos gegen solche, ja er weist bestimmt auf die gnostischen Lehrer hin, und dass er von keinem andern als dem Verfasser des Evangeliums geschrieben ist, scheint mir gewiss. Nun finden wir im Prolog des Evangeliums auch einen Satz, den der Evangelist im Briefe polemisch vertritt: „das Wort ward Fleisch“. Dennoch möchte ich daraus keine Schlüsse ziehen. Es fehlt hier eben dieser polemische Accent: es fehlt ein verständlicher Hinweis auf die Leute, die, wie der Brief sagt, leugnen, das Jesus Christus ins

Fleisch gekommen ist, oder die den Sohn Gottes wohl anerkennen, aber den Menschen Jesus und den Christus auseinanderreissen. Freilich hat man nun in einigen Geschichtszügen einen deutlichen Protest gegen diese doketische (d. h. die Menschheit Jesu zum Scheine machende) Gnosis gefunden, so in der aufs feierlichste bekräftigten Erzählung, dass aus Jesu Seite Blut und Wasser hervorfloss, womit die Realität des Todes Jesu und dann eben auch die seiner fleischlichen Erscheinung behauptet sein soll. Ich stehe diesen Deutungen skeptisch gegenüber. Sollte aber auch eine solche Antithese anzunehmen sein, auf keinen Fall hat sie einen grösseren Einfluss auf die Gestaltung der Erzählung im ganzen gehabt. Und wenn der Verfasser in den Reden Jesu niemals auf gnostische Ideen zu sprechen kommt, so liegt das nicht daran, dass er sich gescheut hätte, Jesus von den Fragen einer späteren Zeit reden zu lassen, sondern daran, dass dieser Gegensatz, als er schrieb, nicht im Vordergrunde seines Interesses stand.

Aber vielleicht ein anderer? Man hat gerade neuerdings behauptet, der Kampf des Evangelisten gelte neben dem offiziellen Judentum, ja weit mehr als ihm, einer kleinen aus dem Judentum hervorgegangenen Sekte, nämlich einer Gemeinschaft von Jüngern Johannis des Täufers.

In diesem Gedanken steckt unter allen Umständen eine sehr richtige und wertvolle Einsicht: die Figur Johannis des Täufers ist in der Tat so gezeichnet, dass ein polemisch-apologetisches Interesse des Evangelisten unmöglich zu verkennen ist.

Dies Interesse verrät sich sehr deutlich schon im Prolog. Es bestimmt nämlich den Verfasser, seinen Gedankengang zweimal (in V. 6—8 und V. 15) durch Bemerkungen über Johannes den Täufer ganz auffällig zu unterbrechen. Halten wir uns an die erste Stelle. Da heisst es, dass Johannes zum Zeugnis kam, um von dem Licht zu zeugen, und dann wird hinzugesetzt: „nicht war er das Licht, sondern er sollte zeugen von dem Licht.“ Diese sehr accentuierte Wiederholung eines schon ausgesprochenen Gedankens macht sofort stutzig. Unabweislich drängt sich die Vermutung auf, dass vom Täufer eine bestimmte Schätzung abgewehrt werden soll, die der alleinigen Würde Jesu Eintrag tun würde, wenn auch der Schluss, Johannes sei selbst das Licht genannt worden, zu rasch wäre. Sobald man ein derartiges Motiv unterstellt, sobald man glauben darf, dass dem Verfasser solche Abwehr wichtig war, werden die scheinbaren Abschweifungen im Prolog durchsichtig, und die ohnehin undurchführbaren Versuche, jene Verse auszustossen oder an andere Stelle zu rücken, werden gegenstandslos.

Nun stimmt aber zu diesem Eindruck die ganze weitere Darstellung des Evangeliums geradezu überraschend, und man sieht leicht, hier ist die Erklärung dafür gefunden, weshalb der Täufer so hervortritt, und weshalb der Erzähler doch weder für seine Lebenshaltung noch für seine Busspredigt irgend welches Interesse zeigt.

Gleich die erste Perikope des Evangeliums (1 19 ff.) erzählt, wie Johannes feierlich von sich erklärt habe, er sei nicht der Christus, nicht der Elias, nicht der (erwartete) Prophet. Nur die allerbescheidenste Rolle schreibt er sich zu: er ist nichts als eine Stimme, die von Jesus

predigt. Sehr niedrig schätzt er auch seine Taufe ein: sie ist blosse Wassertaufe, etwas ganz anderes ist natürlich die Geistestaufe. Diese Erklärung haben ja bereits die Synoptiker Johannes zugeschrieben, hier tritt sie in ein neues Licht. Am deutlichsten wird die Tendenz vielleicht in der Aussage: „ich bin nicht Elias". In der Synopse heisst es ja gerade umgekehrt: der Täufer ist der erwartete Elias. Der Leser soll diesen ganzen Bericht mit dem Eindruck verlassen: wie töricht ist es, diesen Täufer angesichts seiner eigenen Erklärungen auf ein Piedestal zu stellen. So wird sich aber auch niemand mehr über die Unanschaulichkeit der Erzählung wundern[1]). Weshalb die Juden Johannes durch eine Gesandtschaft fragen lassen: wer bist du? — das ist dem Erzähler in der Tat völlig gleichgiltig. Ihm kommt es nur darauf an, dem Täufer Gelegenheit zu einem Selbstbekenntnis zu schaffen, das jeden Schein einer messianischen Bedeutung seiner Person entfernt.

Weitere Aussagen gehen in derselben Richtung. Wie schon im Prolog wird der Täufer neben Jesus gestellt. Dabei werden Aussagen gemacht, die ihm jede höhere Bedeutung rauben. Er selbst aber macht sich zum Herold Jesu. „Er muss wachsen, ich muss abnehmen", sagt er; ihn nennt er den, der vom Himmel kommt, sich selbst den, der von der Erde her ist (3 30 f.). Ausdrücklich wird auch betont: Johannes tat kein einziges Wunder, wo Jesus doch so viele vollbrachte (10 41). So ist seine ganze Bedeutung also die eines blossen Werkzeugs, er ist nur Zeuge.

[1]) Oben S. 18.

Hienach steht die polemische Tendenz fest. Dann aber tritt noch manches in das gleiche Licht. Weshalb kann Jesus (5 34) erklären, dass er von einem Menschen kein Zeugnis nehme? Weil auch damit die Inferiorität des Täufers ausgedrückt wird — er ist nur ein Mensch. Weshalb heisst es 1 35—40, dass sich Jünger des Täufers an Jesus anschliessen? Weshalb redet nur unser Evangelium (3 22 ff.) von einem Nebeneinanderwirken der beiden, von einem grossen Vorsprunge Jesu im Erfolge und von dem Neide der Johannesjünger wegen dieses Vorsprungs? Alles das sind leicht deutbare Züge. Aber vielleicht gehört auch das hieher, dass der Evangelist, obwohl er die Taufe Jesu streift, doch nicht geradezu ausspricht, dass er Jesum getauft habe, worin ja eine Superiorität des Täufers liegen könnte. Jedenfalls erscheint die Taufe Jesu in unserm Evangelium lediglich wie eine Gelegenheit für Johannes, Jesus an dem herabfahrenden Geiste zu erkennen, um ihn nun Israel offenbaren zu können.

Im ersten Johannesbriefe lesen wir (5 6) die merkwürdige Aussage über Jesus: „dieser ist es, der gekommen ist durch Wasser und Blut, Jesus Christus; nicht mit dem Wasser allein, sondern mit Wasser und Blut". Dass diese letzte antithetische Bemerkung etwas Besonderes sagen will, liegt auf der Hand. Nun heisst es von Johannes dem Täufer, er habe mit Wasser getauft. Mit der Taufe ist aber auch Jesus gekommen; denn sie ist ja christlicher Brauch, christliches Sakrament. Was Jesus jedoch vom Täufer unterscheidet, ist nicht dies, sondern „das Blut". Das Blut, womit auf den Tod Jesu gedeutet wird, erscheint also hier als das auszeichnende heilige

Symbol des Christentums gegenüber einer andern, gegnerischen Auffassung. Das ist eine Deutung der Stelle, die man freilich nur mit Reserve aussprechen kann. Ist sie richtig, so wird sie auch für eine Bemerkung des Evangeliums gelten: für die Mitteilung, dass Blut und Wasser aus der Seite des Gekreuzigten hervorfloss. Der Evangelist hat diesen Vorgang gewiss im Sinne eines Symbols gefasst. Um die blosse Konstatierung des eingetretenen Todes handelt es sich schwerlich.

Sollen wir nun nach alledem wirklich annehmen, dass neben der Antithese gegen das Judentum, die freilich unter allen Umständen die Hauptsache bleibt, noch eine zweite Antithese steht? dass der Verfasser eine Gruppe von Johannesjüngern im Auge hat? Die Apostelgeschichte erzählt uns ja in Kap. 18 und 19 von Leuten in Ephesus, die „nur die Taufe des Johannes kannten“ — Apollos gehörte zu ihnen. Ein geschichtlicher Kern dieser Nachrichten ist schwer zu bestreiten, und dass es solche Leute noch gab, als unser Evangelium entstand, ist keineswegs unmöglich. Was wir wirklich wissen, ist freilich höchst dürftig.

Denkbar wäre jedenfalls auch ein andrer Weg der Erklärung. Das von Johannes bekämpfte Judentum könnte den Täufer gegen Jesus ausgespielt haben. Dann hätte man diese Züge — und das wäre der grosse Vorteil dieser Ansicht — in die sonstige Polemik des Evangeliums einfach einzurechnen. Man sagte etwa auf jüdischer Seite, Johannes sei doch ein ganz andrer Mann als Jesus gewesen, er sei viel eher ein Prophet zu nennen; die Taufe habe er gebracht, nicht Jesus, er habe ja auch

Jesus selbst getauft, sei folglich der Grössere, Jesus dagegen sei der Taufe bedürftig gewesen, und dergleichen.

Welches die richtigere Ansicht ist, ist nicht ganz leicht zu entscheiden. Es kommen dabei auch Momente in Betracht, die ausserhalb unseres Evangeliums liegen. Bedeutsam ist, dass im Evangelium den Juden selbst ein besonderes Interesse für das Zeugnis des Johannes zugeschrieben wird (5 33 ff., 1 19 ff.). Doch wir lassen die Frage offen, und wir dürfen es. Denn das, was für das Verständnis des Evangeliums zunächst die Hauptsache ist, ist über den Zweifel erhaben: der Evangelist hat keine Zeile über Johannes den Täufer geschrieben, die nicht durch seine apologetische Tendenz gefärbt wäre. Nur in einer einzigen Beziehung zeigt er ein Interesse für diese Figur der evangelischen Geschichte, in dieser freilich auch ein besonders starkes. An wenig Punkten tritt darum so klar zu Tage wie an diesem, wie wenig das Stoffliche für das Evangelium bedeutet, wie viel die Absicht. Als ein sehr geschickter Zug kann es dabei erscheinen, dass der, den man Jesus entgegenstellt und überordnet, selbst zum Zeugen für ihn und die wahre Christuslehre werden muss. Man darf jedoch nicht vergessen, dass der Evangelist schon nach den älteren Evangelien ihn wirklich für den Verkünder Jesu halten musste. Vermutlich ist ihm dies Zeugnis des Johannes gerade darum so wichtig gewesen, weil es ihm etwas objektiv Feststehendes war. Wenn es gelegentlich tiefer als andere Zeugnisse gestellt wird (5 34), so beweist das nichts dagegen.

Wir blicken zurück. Summieren wir alles, was die johanneische Darstellung an direkt apologetisch-polemi-

schen Momenten enthält und was mit ihnen in leicht erkennbarem Zusammenhange steht, gehen wir Kapitel für Kapitel unter diesem Gesichtspunkte durch, so ergibt sich unausweichlich, dass die apologetische Absicht nicht dies und das betrifft, sondern das Wesen dieser Schrift bestimmt. Sie ist sachlich durchaus ein Vorläufer von Justins des Märtyrers antijüdischer Schutzschrift, dem Dialog mit dem Juden Trypho.

Gleichwohl ist eine Einschränkung am Platze. Formell wendet sich das Evangelium nicht an seine Gegner, auch nicht an die Oeffentlichkeit überhaupt, sondern an die christliche Gemeinschaft. Das geht schon äusserlich daraus hervor, dass der Verfasser seine christlichen Leser zweimal geradezu anredet (19 35, 20 31). Aber auch der Inhalt selbst legt dafür Zeugnis ab. Alles und jedes im Evangelium zur Polemik machen hiesse doch auch zu weit gehen. Speziell die Abschiedsreden, so mannigfach sie auch die streitigen Fragen berühren, wenden sich doch im ganzen nicht sowohl nach aussen als nach innen. Christus spricht hier zu den Jüngern, die Jünger aber repräsentieren wenigstens in gewissem Sinne zugleich die Jüngerschaft der späteren Zeit, ähnlich wie die Juden, mit denen Jesus spricht, das spätere Judentum. An die Jünger wendet sich die Aufforderung, die Brüder zu lieben, die zum schönsten Inhalt des Evangeliums gehört, an sie ergeht die Mahnung, „in Christus zu bleiben", d. h. an ihm festzuhalten gegenüber der Gefahr des Abfalls vom Glauben; die Jünger werden vorbereitet auf den Hass der Welt, empfangen Zuspruch und Verheissung. In dem allen spiegelt sich wohl auch zur Genüge, dass die Christen ein angefochtenes Dasein führen, aber

es handelt sich doch nicht um Antithese.

In der Hauptsache bleibt das Evangelium darum doch eine Apologie. Hat sein Verfasser es in erster Linie für seine Glaubensgenossen selbst bestimmt, um sie zu festigen und mit Waffen auszurüsten, so ändert das nichts an der Tatsache, dass er die gegnerischen Gedanken selbst überall bekämpft und abgewehrt hat. Warum sollte er übrigens nicht gewusst haben, dass er auch von den Gegnern selbst werde gelesen werden?

Es ist nicht zu leugnen, als apologetisches Werk betrachtet, erhält das Evangelium wirklich ein völlig neues Gesicht, und darin zeigt sich der Wert dieser Betrachtungsweise. Auch diejenigen, die es einfach als dogmatische Lehrschrift würdigten, haben gewiss schon viele ausgezeichnete Beobachtungen gemacht, haben gesehen, weshalb diese Aussage vermieden und jene betont ist. Aber erst die Erkenntnis der polemischen Tendenz zeigt uns den Hebel bei all diesen dogmatischen Sätzen und Formeln. Das Evangelium hört — mit einem Worte — auf, eine zeitlose Meditation zu sein und wird zu einer Schrift, die in einer bestimmten Gegenwart bestimmte Verhältnisse ins Auge fasst und bestimmte Zwecke verfolgt.

Damit gewinnen wir aber auch eine neue Ansicht über die Geistesart, das Temperament des Autors. Man sieht in Johannes gern den Mystiker, der in stiller Beschaulichkeit sich in die Tiefen der göttlichen Geheimnisse versenkt, dessen andächtiges Auge unermüdet und wie gebannt auf der Gestalt seines Meisters ruht. Oft ist auch die Charakteristik von Matthias Claudius nachgesprochen worden: mit dem „vollen Mond hinter den

Wolken“ konnte er das Evangelium vergleichen, und etwas eigen Geheimnisvolles, Dämmriges vermeinte er in ihm zu finden.

Allein wer so auf jeder Seite Krieg führt, der ist nicht der Mann der einsamen, sanften, ruhevollen Kontemplation, er ist vielmehr eine Persönlichkeit, die dem wirklichen Leben zugewendet ist und mit dem Blick für die Verhältnisse und Bedürfnisse der Gegenwart die Energie des Willens verbindet, um ihnen gerecht zu werden. Die Feierlichkeit, die er den Reden Jesu durch die Art seiner Diktion mitzuteilen weiss, darf hierüber nicht hinwegtäuschen. Und so ist denn auch die Stimmung, in der er schreibt, im Grunde viel leidenschaftlicher, andrerseits geht er viel mehr mit scharfer, kluger Ueberlegung zu Werke, als man gemeinhin annimmt. Das allerverkehrteste wäre es, diese Darstellung des Lebens Jesu innig zu nennen. Der Autor zeigt allerdings Wärme, insofern er mit dem Eifer des Mannes streitet, dem der Glaube und das Bekenntnis seiner Kirche das Kleinod ist, an dem seine ganze Seele hängt; aber er zeigt doch auch die ganze Kühle dessen, der fortwährend reflektiert, und der es überall mit dem Lehrsatz und der dogmatischen Formel zu tun hat an Stelle der lebendig geschauten und herzlich umfassten menschlichen Persönlichkeit.

Was aber hat nun den Verfasser bestimmt, seine Dogmatik und Apologetik gerade in einem Evangelium niederzulegen? Hier dürfen wir wohl auch auf diese Frage eine Antwort wagen.

Dass ihn eine farblos literarische Absicht geleitet haben sollte, wie die, die Synoptiker zu ergänzen, das

werden wir nach all unsern letzten Betrachtungen erst recht für unmöglich halten. Nein, vor allem kommt in Betracht, dass der Kampf, den er führte, sich zum guten Teile gerade um das Leben Jesu drehte. Jesu Wunder und Weissagungen, sein Leiden und sein Tod, seine Herkunft, seine Auferstehung, sein Verhältnis zum Täufer — alles das stand im Mittelpunkte der Debatte, und alles das liess sich am besten in der Form des Lebensbildes erörtern. Aber diese Form war ja auch ohnehin in den christlichen Gemeinden bereits zur wichtigsten und beliebtesten literarischen Form geworden. Auch das spricht sicher mit, schliesslich aber noch etwas anderes.

Gerade in der Kampfeslage, in der er stand, dürfte ihm klar geworden sein, dass die früheren, ihm bekannten Evangelien doch nicht genügten. Sie enthielten jedenfalls die Wahrheit, auf die es ihm ankam, nicht direkt, nicht ausgeprägt genug, sie beantworteten ihm die brennenden Zeitfragen nicht scharf und allseitig genug. Dies und jenes in ihnen hat er wahrscheinlich auch geradezu bedenklich gefunden: sie berichteten Züge von Jesus, die die Feinde allzuleicht ausbeuten konnten; und nicht bloss konnten; vermutlich wies man geradezu auf die Erzählung der Evangelien hin. In diesem Sinne hat es nichts gegen sich, dass der Verfasser die Vorgänger ergänzen will. Freilich darf man den Graben auch nicht zu breit machen. Die Absicht, die andern Evangelien geradezu zu bekämpfen und zu verdrängen, darf man schwerlich voraussetzen, und jedenfalls lässt sie sich nicht beweisen. Ganz unbewusst wird der Evangelist von seinen eigenen Anschauungen viel mehr in jenen älteren Schriften wiedergefunden haben, als man zunächst meinen könnte.

Sie redeten ja doch auch vom Messias, vom Gottessohn, von seinen Wundern, sie predigten Christi Tod und Auferstehung und liessen ihn beides vorhersagen. Wie der vergleichende Kritiker von heute hat er ja doch den Unterschied seiner Erzählung von der der andern nicht gemessen.

Ein wirkliches geschichtliches Verständnis des Evangeliums hat sich uns so, wenigstens nach gewissen Seiten, eröffnet. Dass seine Sprache für den wissenschaftlichen Betrachter einen ganz andern Klang haben muss als für das durchschnittliche Verständnis, wird damit auch klarer geworden sein. Ich möchte hinzufügen, dass unsere Auffassung uns in den Stand setzt, die Darstellung des Autors gerecht zu beurteilen.

Sieht man als seine Hauptabsicht die Mitteilung der wirklichen Geschichte an, so wirken manche Züge der Erzählung geradezu grotesk und lächerlich. Dass Jesus mit den Juden über seine Tötung oder über das Abendmahl verhandelt, dass er dem heidnischen Prokurator johanneische Theologie auseinandersetzt, dass die deutlichsten Worte auf das massivste Missverstehen stossen, dass im Gebete dogmatische Formeln oder Reflexionen über Wirkung des Gebets auf die Umstehenden vor Gott gebracht werden — diese und so manche andere Züge sind nun einmal, geschichtlich betrachtet, reine Unmöglichkeiten. Wer aber erkannt hat, dass den Verfasser ganz andere als historische Absichten leiten, dass seine Ideen und Tendenzen es sind, die die überlieferten Stoffe umformen und beseelen und die zahlreichen neuen hinzubilden, der lernt verstehen, weshalb uns manches so fremd

und sonderbar, so schemenhaft und wirklichkeitsfern anmuten muss. Der wird dann aber auch bereit sein, den Verfasser an seinen eigenen Absichten zu messen. Denn das ist die Forderung der Gerechtigkeit, zugleich die Vorbedingung jedes wahrhaft eindringenden und liebevollen Verständnisses. Mag der Streit über den geschichtlichen Wert der johanneischen Berichte weitergeführt werden wie bisher: wir müssen schiesslich doch darüber hinauskommen, immer auf das Ungeschick der historischen Einkleidung zu sehen; wir müssen auf das sehen, was der Verfasser, mit grandioser Gleichgiltigkeit gegenüber dem eigentlich Stofflichen, hat lehren und verteidigen wollen, und was allein sein Werk zu einer der bedeutendsten und grossartigsten Schriften des Urchristentums macht.

Zur Synopse.

Untersuchung über die Arbeitsweise des Lk und Mt und ihre Quellen, namentlich die Spruchquelle, im Anschluss an eine Synopse Mk-Lk-Mt

von

G. H. Müller
Dr. phil., Volontär a. d. Univ.-Bibl. zu Göttingen

Göttingen
Vandenhoeck und Ruprecht
1908.

Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments

herausgegeben von

D Wilhelm Bousset und *D* Hermann Gunkel
ao. Prof. d. Theol. in Göttingen o. Prof. d. Theol. in Giessen

11. Heft.

Unv.-Buchdruckerei von E. A. Huth, Göttingen.

Vorwort.

Die vorliegende Arbeit war ursprünglich als Einleitung zu einer »Synopse Mk-Lk-Mt nach Weizsäckers Übersetzung« gedacht und stand in erster skizzenhafter, aber schon alles Wesentliche enthaltender Form einer derartigen Synopse voran, welche ich vor etwa $^5/_4$ Jahren dem Verleger der Weizsäckerschen Übersetzung zusandte. Jedoch hatte dieser kurz vorher die »deutsche Evangelien-Synopse« von Huck, welche inzwischen veröffentlicht ist, angenommen, so daß mein Antrag zu spät kam. Auch die jetzige erweiterte Fassung als Abhandlung, welche durch die freundliche Vermittlung des Herrn Professor *D* Bousset in die »Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments« aufgenommen ist, trägt — wenn auch in sich völlig geschlossen — einen etwas fragmentarischen Charakter. Er ließ sich aber nun nicht mehr ohne eine ganz erhebliche Umarbeitung und Erweiterung abstreifen. Ich glaube trotzdem, im Mittelpunkte der Arbeit einen wesentlichen Beitrag zu der Frage geliefert zu haben, welche durch ihre Unsicherheit die endgültige Lösung des synoptischen Problems aufhält, zu der Frage nach der Textfolge von Q (der Spruchquelle) und deren Einordnung in Mt. Den Unterbau liefert eine allgemeine Erörterung der schriftstellerischen Arbeitsweise des Lk und des Mt. Als Nichtfachmann muß ich es Berufeneren überlassen, in Einzelheiten dem jetzigen Stande der sprachwissenschaftlichen Forschung gemäß nachzuprüfen und event. einige Gesichtspunkte weiter durchzuführen. Ich habe rein literar- und sachkritisch geurteilt. — Die neueste Veröffentlichung von B. Weiß, die »Quellen der synoptischen Überlieferung«, habe ich nur kurz eingesehen. Mein Gedankengang wird durch sie nicht geändert.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Vorbemerkung	1
Arbeitsweise des Lk	2—23
Lk und Mk	2—6
Lk und Q	6—13
Lk-Kompilationen	13—16
Lk'Sonderüberlieferungen	16—21
Zusammenfassung	21—23
Arbeitsweise des Mt	23—40
Des Mt Plan	23—24
Mt und Mk	24—28
Mt und Q	28—37
Die Textfolge von Q	28—30
Die Einordnung von Q in Mt	31—34
Gründe für die Änderungen des Lk	34—35
Ordnung des Inhaltes von Q	35—37
Mt'Sonderüberlieferung	37—40
Anhang	41—60
Vorbemerkung	43—44
Synopse nach Mk-**Lk**-Mt	45—60

v. Soden hat in seinen 1904 veröffentlichten Vorträgen über »die wichtigsten Fragen im Leben Jesu« eine Disposition und Rekonstruktion der zweiten Hauptquelle der Synoptiker, der Spruchquelle (Q), im Anschluß an Lk versucht. Bereits 1863 in seiner großen, für die weitere Entwicklung der kritischen Arbeit entscheidenden Untersuchung über »die synoptischen Evangelien, ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter« hatte H. J. Holtzmann den Lk zum Ausgang für die Erforschung der zweiten Quelle der Synoptiker gewählt und für seinen Rekonstruktionsversuch (S. 140—157) vorangestellt, ohne jedoch den ganzen Umfang von Q einzubegreifen. A. Harnack in den »Beiträgen z. Einl. i. d. Neue Test. II. Sprüche und Reden Jesu« 1907 gibt im 2. Kap. (S. 88—102) den im 1. Kap. ausgeschiedenen Text von Q in der Reihenfolge des Lk wieder, aber behält für die Anordnung der Haupteile von Q (S. 121—26) Lk nicht als Norm bei, sondern folgt Mt[1]. Durch v. Sodens Vorgang ist meine folgende Abhandlung veranlaßt worden. Es muß doch möglich sein, etwas wirklich Genaues über die ursprüngliche Anordnung der Spruchquelle zu ermitteln, wenn nicht aus einer synoptischen Ordnung Mk-**Mt**-Lk heraus, dann im engen Zusammenhang mit einer Ordnung Mk-**Lk**-Mt. Die Übersicht zu einer derartigen Synopse, welche ich im Anhang wiedergebe, liegt meinen Ausführungen zu grunde.

---

1. Ebenso Wernle, synopt. Frage 1899 S. 88f. 224 226f. Wellhausen Einleitung 1905 S. 66. — Aus der Akoluthie von Nr. 24 (Mt 10_{40}) und Nr. 34a (Mt 10_{26-33}) Harnack S. 123 folgt noch nicht, daß Mt die Ordnung der Quelle hat. Nur im Mt ist die Akoluthie ohne Hindernis, Lk 11 steht dazwischen. Gerade Mt kann die beiden Gruppen erst seinerseits vereinigt haben.

Von einer derartigen Parallelisierung der drei Evangelien ausgehend und unter exakter Durchführung der Annahme v. Sodens suche ich in die formelle Vorarbeit und das Durchdenken des Stoffes seitens der beiden Kompilatoren Lk und Mt einzudringen, in die Arbeit derselben, ehe sie ihr Evangelium definitiv niederschrieben. Kompilatoren im allgemeinen Sinne waren sie. Außer einem Mk, einer Q, haben beide Eigengut (S) aufgenommen. Wie gruppierten sie ihren ganzen vorliegenden Stoff, bevor sie ihm eine endgültige Fassung gaben? Wie haben wir uns

die schriftstellerische Arbeitsweise des Lk und Mt

in ihren grundlegenden Zügen zu denken?

Das Resultat derselben haben wir vor Augen. Ich beginne entsprechend der Einteilung meiner Synopse mit

Lukas.

Der Verfasser versichert 1₃, er sei »allem von vorn an genau nachgegangen«, d. h. er versichert uns sachliche und chronologische Genauigkeit. Wir vergegenwärtigen uns sofort: durch sein religiöses Empfinden war er gebunden, er stand innerhalb der Grenzen der damaligen Weltanschauung, er hatte andrerseits eine bestimmte Höhe eigener Bewußtseinsweite erreicht. Gerade letztere prägt sich in dem Grade der Selbständigkeit aus, in welchem er sich über den Stoff seiner Quellen erhob oder an die Ordnung desselben band. Es ist kein Grund vorhanden, von vornherein zu bezweifeln, daß Lk es mit seiner Absicht ernst genommen hat. Wellhausen nennt ihn einen Historiker.[1] Überlegte Gründe werden ihn bestimmt haben.

Ia. Wir sehen das sofort aus der Art, wie er das Textgerüste des Mk benutzt. Durchsichtige, logisch einfache und klare Gedanken sind es, welche ihn zu einer Umstellung einzelner weniger Abschnitte veranlaßt haben. Er beschränkt sich; nur wo es ihm notwendig erscheint, verändert er.

1. Einleitung S. 63.

Lk 3 19—20 (Mk 6 17—18) [Johannes' d. T. Ende] erhält den für die geschichtliche Folge richtigeren Platz nach 3 18; 9 9 (Mk 6 16) bleibt zurück.

Lk 4 14—15 (Mk 1 14—15) [Rückkehr nach Galiläa] 16—30 (Mk 6 1—7a) [Verwerfung in Nazara] 31—44 (Mk 1 21—39) [Sabbat in Kapernaum] bildet den Fortschritt: von der engeren Heimat Nazara, nach Kapernaum, in die Synagogen Galiläas v. 44, (später nach Jerusalem 9 51); Lk 5 1 (Mk 1 16) heißt es ganz allgemein: am See Genezaret, so daß 5 1—55 (Mk 1 16—20) [die ersten Jünger] erst hier folgt.

Lk 6 12—16 (Mk 3 13—19) [die 12 Apostel] steht vor 17—19 (Mk 3 7—12) [eine große Menge], um dem Fortschritte der Anrede an die engere (v. 20) und die weitere (v. 27) Zuhörerschaft zu entsprechen.

Lk 8 19—21 (Mk 3 31—35) [Jesus' Mutter und Brüder] ordnet vor 8 4—18 (Mk 4 1—25) [vom Säemann usw.], da Lk beide Abschnitte in Verbindung bringen will und »die Menge« v. 19 mit der v. 4 genanten identifiziert; der Umordnung wurde in dem begründenden »wegen der Menge« v. 19 Rechnung getragen.

Lk 12 11—12 (Mk 13 11) ist aus der synoptischen Apokalypse versetzt in einen homologen Zusammenhang (»der heilige Geist«), — Lk 21 14—15 hat eine christologische Umschreibung des Gedankens von 12 11—12.

Lk 17 31 (Mk 13 15—16) ist ebenfalls aus der synopt. Apokalypse verstellt in die Wiederkunftsrede von Q, in Anknüpfung (»an jenem Tage« v. 31) an das hier nach v. 26—27 [über die Tage Noahs] eingesetzte 2. Beispiel (aus S) [über Lots Tage]; v. 32 bildet den Schluß. In Lk 21 21b wieder eine verallgemeinerte Umschreibung.

Über den Grund für die Abweichungen in der Folge der Leidensgeschichte, Lk 21 37—38 22 33—34 55—61 63—65 23 32 33c 36—37 38 45b siehe unten unter IV a.

Lk verfährt also in dieser Hinsicht mit großem Bedacht. Wir werden mit Recht annehmen können, daß er seinen übrigen Quellen gegenüber sich darin treu blieb.

Wie hier im großen so ist dasselbe in der Übertragung der Einzelstücke des Mk. trotz stilistischer Freiheit und sach-

licher Modifikationen zu beobachten. Man hat den Eindruck, als ob Lk vor der Niederschrift den Abschnitt durchgelesen, dann in Gedanken geordnet sowie durch seine anderen Auffassungen berichtigt hat und ihn endlich neu hinschrieb. Vgl. z. B. 8 19—56 9 10—11 37—43 46—48 22 7—13 23 32—49 mit den Mk-Parallelen.

b. Eine zweite Tatsache in dem Verhältnis des Lk zu Mk ist, daß Lk eine ganze Reihe von Versen des Mk ausläßt und wir hier der gleichen Durchsichtigkeit der Begründung begegnen. Entweder folgt Lk anderen Quellen:

Mk 1 16—20 [die ersten Jünger] — Lk 5 1—11 (S, mit Mk vereinigt)
» 3 22 [er hat den Beelzebul] — Lk 11 14—16 (Q)
» 3 23—27 [Beelzebul-Gleichnisse] — Lk 11 17—22 (Q)
» 3 28—30 [Lästerung des heil. Geistes] — Lk 12 10 (Q)
» 4 24b [mit welchem Maß . .] — Lk 6 38 (S)
» 4 30—32 [vom Senfkorn] — Lk 13 18—19 (Q)
» 6 1—6 [Verwerfung in Nazara] — Lk 4 16—30 (S, mit Mk vereinigt)
» 8 11—12 [Zeichenforderung] — Lk 11 29 (Q)
» 9 41 [wer euch . . tränkt . .] — Lk 10 16 (S)
» 9 42—48 [vom Ärgernis] — Lk 17 1—2 (Q)
» 9 49—50a [vom Salz] — Lk 14 34 (Q)
» 10 2—12 [von der Ehescheidung] — Lk 16 18 (Q)
» 10 31 [die ersten — die letzten] — Lk 13 30 (Q)
» 10 35—45 [Ehrgeiz der Zebedäussöhne] — Lk 22 24—30 (S)
» 11 22—24 [vom Berge versetzenden Glauben] — Lk 17 6 (Q)
» 12 28—34 [welches Gebot ist das allererste?] — Lk 10 25—28 (S) und Zusammenfassung 20 39—40
» 13 21—22 [falsche Christusse u. Propheten] — Lk 17 23—24 (Q)
» 13 34 [vom Menschen, der verreiste] — Lk 19 12—27 (Q)
» 13 35—36 [wann der Hausherr kommt] — Lk 12 37—38 (Q)
» 14 3—9 [die Salbung in Bethania] — Lk 7 36—50 (S)
» 14 18—21 [Ansage des Verrates] — Lk 22 21—23 (S)
» 14 25 [nicht mehr werde ich trinken . .] — Lk 22 18 (S)
Mk 14 27—28 [ihr werdet alle Anstoß nehmen] — Lk 22 31—32 und 24 (S).

Oder er hat bereits eine wirkliche oder vermeintliche Doublette in Mk selbst bemerkt:

Mk 4$_{26-29}$ [vom Samen] — Mk 4$_{3-8}$ Lk 8$_{4-8}$
» 6$_{45-56}$ [Seewunder] — Mk 4$_{35-41}$ Lk 8$_{22-25}$
» 8$_{1-10}$ [Speisung der 4000] $_{13-21}$ [vom falschen Sauerteig] — Mk 6$_{35-44}$ Lk 9$_{12-17}$ u. vgl. 12$_{1b}$
» 15$_{16-20}$ [Verspottung durch die Soldaten] — Mk 14$_{65}$ Lk 22$_{63-65}$.

Neben diesen formellen Gesichtspunkten, welche für Lk zweifellos sachlich gestützt waren (in den Gründen für den Vorzug anderer Quellen), stehen reine sachliche:

Lk beläßt Johannes den Täufer als Nebenperson und übergeht daher breite Einzelheiten des Mk:

Mk 1$_{5-6}$ [Zulauf, Kleidung, Nahrung] 6$_{18-29}$ [sein Ende]

Überhaupt ignoriert und schiebt er speziell Jüdisches zurück:

Mk 7$_{1-23}$ [die Reinigungsvorschriften] 9$_{11-13}$ (vgl. 15$_{35-36}$) [Elias], siehe auch 2$_{26}$ (kürzer Lk 6$_{4}$) 10$_{2-12}$ (dagegen nur Lk 16$_{18}$).

Er streicht ganze Wundererzählungen und summiert wunderhafte Einzelstücke, als Einzelheiten oder aus kritischen Bedenken, so:

Mk 6$_{45-52}$ [Wandeln auf dem See] 7$_{32-37}$ [der Taubstumme] 8$_{22-26}$ [der Blinde bei Bethsaida] (9$_{28-29}$ vgl. dagegen Lk 9$_{43}$!) 11$_{12-14\,20-21}$ (dagegen Lk 13$_{6-9}$!) [vom Feigenbaum[, vgl. ferner Lk 4$_{44}$ 6$_{18-19}$ 9$_{11\,37-43}$ mit den Mk-Parallelen.

Er übergeht und ändert Abschnitte, welche seiner Ansicht nach der Hoheit Jesu und der Würde der Apostel zuwiderlaufen:

Mk 3$_{20-21}$ [»er ist von Sinnen«] 4$_{13}$ [Unverständnis der Jünger] 8$_{32-33}$ [»weiche hinter mich, Satan«] 9$_{28}$ [Unvermögen der Jünger] 10$_{16}$ [Jesus zeigte sich allzu menschlich] $_{24\,26}$ (Lk 18$_{26}$ »die Zuhörer«!) [Unverständnis der Jünger], aus 9$_{35}$ wird Lk 9$_{48c}$, statt 10$_{45}$ bevorzugt Lk 22$_{27}$ (»wie der, der aufwartet«).

Und es fallen einige Verse fort, welche Lk als Heidenchristen, der sein Werk einem vornehmen Christenfreunde oder Christen widmet, abstießen:

Mk 7 24—31 (wegen v. 27 [die Syrophönikerin]. (Ob Mk 7 14—23 [von der Unreinigkeit] aus einfachen Anstandsbedenken fortblieb?)

Die summierende zusammenfassende Tendenz des Lk geht bis in die Einzelheiten hinein. Er macht dabei keinerlei Unterschied zwischen einfachen Geschichtsbericht und den Worten des Herrn, auch diese ändert er. z. B. Mk 2 27 4 33—34 (67a) 8 36—37 (= Lk 9 25) 9 10 11 10 19 (Lk 21 37 38) 13 18 19 (Lk 21 23b) 20 24 27 (Lk 21 28!) 37, und c. 15.

An eine wortgetreue oder wenigstens inhaltlich vollständige Verwertung seiner Quellen denkt Lk also nicht, ebensowenig besitzt er Anfänge moderner Akribie, wenn wir auch — schon aus diesem Vergleich mit Mk — Konsequenz und Einheitlichkeit in seinem Vorgehen erkennen.

II. Mk ist für Lk eine Quelle unter anderen. Das beweist die Beobachtung, daß er in zahlreichen Fällen anderen Quellen folgend Mk aufgibt.

Ein Vergleich des Lk mit diesen anderen Quellen wie mit Mk ist nicht möglich, aber wir sind, wie bemerkt, zu der Behauptung berechtigt, daß er in ihrer Benutzung die gleiche Haltung wie zu Mk bewahrt haben wird.

a. Verfolgen wir zunächst die Lk-Mt-Parallelen (Q)[1] im Rahmen und in der Reihenfolge des Lk, so ergeben sich folgende Abschnitte:

1) Lk 3 7—9 16—17 4 2b—13,
welche an keiner anderen Stelle eingefügt werden konnten und den ersten Abschnitten in Q angehört haben werden.

2) Lk 6 20—7 35.
Dieser durchlaufende Teil von Q ist im Anschluß an Lk 6 13—16 (Mk 3 13—19) vgl. v. 20, und 6 17—19 (Mk 3 7—12) vgl. v. 27 hier eingestellt. Aus S ist ein Abschnitt eingeschoben 7 11—17 [Jüngling zu Nain] nach 7 1—10 [Hauptmann von Kapernaum], welches vielleicht selbst

1. Lk 10 16 (Mt 10 46) rechne ich nicht dazu, vgl. Harnack S. 64. Ebensowenig aber Lk 22 30 (Mt 19 28), eine sachliche Parallele desselben Ursprungs. Bei Lk ist das Wort eng in den Zusammenhang v. 28—30 eingeschlossen, Mt hat es als Sonderspruch vgl. Wellhausen Mt S. 99.

aus S stammt oder wenigstens in S eine Parallele hatte (siehe unten unter 4b); ferner als Beleg zu 7 34 [»der Zöllner und Sünder Freund«] angefügt 36—50 [die Salbung durch die Sünderin] mit 8 1—3 [die dienenden Frauen].

3) Lk 9 57—13 30.

Auch in diesem Abschnitte trägt Q die Textfolge ohne Zweifel, denn alle Einschübe stellen sich als solche in Q heraus.

9 51—56 [im Samariterdorf] als Einleitung, Verbindung v. 56 zu v. 57.

9 61—62 ein 3. Beispiel nach 57—58 59—60 [von der Nachfolge].

10 1 und 17—20 [Aussendung und Rückkehr der 70] als Einleitung und Schluß zu 2—16 [Missionsrede nach Q], v. 16 als Abschluß der Rede selbst.

10 25—42: an den Jubelruf und Jüngerpreis v. 21—24 ist das höchste Gebot 25—28 und dessen Erfüllung (in Lk'Sinne 29—37) [vom barmherzigen Samariter] 38—42 [Martha und Maria] angereiht.

11 5—8 [vom drängenden Freund] als Gleichnisbeispiel vor das Wort v. 9—10 [bittet, suchet, klopfet an].

11 27—28 [»selig der Leib . .«] vor 29—32 [das Jonaszeichen], der verbindende Gedanke ist: »das Wort hören und bewahren«.

11 36 [der helle Leib] an 35 [das innere Licht] angehängt.

12 13—21 [vom habsüchtigen Reichen] vor 22—31 [»sorget nicht«] wiederum als Gleichnisbeispiel.

12 32 nach v. 31, »das Reich« bildet den verbindenden Gedanken.

12 33a vor 33b.

(12 35—36? in Q)[1].

(12 37—38? in Q)[2].

12 47—48a [vom ungehorsamen Knecht] nach 42—46 [vom

1. Wellhausen Mt S. 130: Lk 12 35—36 13 25 sind bei Lk plan und verständlich, kurze, eindringliche Imperative; Mt 25 1—12 eine breite Parabel.

2. Auch hier gelten Wellhausens Worte zu 35—36.

treuen Haushalter] als Umschreibung und Gegenbeispiel mit Schlußmoral in v. 48 b.

12 49—50 vor 51—53 [»ich bin gekommen Feuer zu werfen«, »nicht Frieden zu bringen«.]

12 54—57 nach 51—53 [»diese Zeit«, von der Jesus soeben gesprochen].

13 1—17 ein durchlaufender Abschnitt aus S, welcher in loser Verbindung nach rückwärts [»die Schuld«] und vorwärts [»die Herrlichkeit der Taten Jesu« und »das Reich«] steht[1].

(13 25? in Q)[2].

4) Gerade umgekehrt wie in diesem 3. Abschnitte stehen alle noch folgenden Verse aus Q an einem ihnen erst zugewiesenen Platze, hier trägt S von 13 31—18 14 die Textordnung.

13 34—35 [»Jerusalem, Jerusalem] ist an 33 angeschlossen.

14 26—27 [der rechte Jünger] und 34—35 [vom Salz] umgeben 28—33 [vom rechten Turmbauen und Kriegführen].

15 4—7 [vom verlorenen Schaf] ist vor 8—10 [vom verlorenen Groschen] als gleichartig gestellt, wenn nicht selbst ebenfall aus S (siehe unten unter IV b).

16 13 [kein Knecht kann zwei Herren dienen] gehört als Schluß zu 1—12 [vom klugen Verwalter].

16 14—15 16 17 18 [von der Selbstgerechtigkeit, dem Gesetz, der Ehescheidung] ist wohl im Anschluß an v. 13 »Mamon« hierhergestellt und umgeordnet.

17 1—6 [vom Ärgernis, der Vergebung, dem Glauben] ebenso zusammenhängend; vielleicht bezieht sich das »Ärgernis« v. 1 zurück auf den Reichen im vorhergehenden Gleichnis 16 19—31 [vom reichen Mann und armen Lazarus].

17 23—27 [die Tage des Menschensohnes] 33—37 [vom Leben retten oder verlieren] mit Worten aus S zu einer Parusierede vereinigt.

---

1. Wellhausen Lk S. 73 sucht v. 18 an v. 17 so anzugliedern: die Freude des Volkes berechtigte zur Hoffnung auf Wachstum des Reiches.
2. Vgl. Wellhausen Lk S. 88.

18_{14b} [»wer sich selbst erhöht . .«] als Schlußsatz zu $9—13$ [Der Pharisäer und der Zöllner].

19_{26} [jedem, der da hat, wird gegeben]; ob 12_{a} 13 $15_{b}—24$ 26, das Gleichnis von den anvertrauten Pfunden, aus Q?[1], hierhergestellt infolge Lk' Deutung v. 11.

Mir will scheinen, als ob das überlegte Ineinanderschieben von Q und S, und zwar im 3. Teile nur von S in Q, ganz außerordentlich zu Gunsten der Annahme v. Sodens spricht. Nur in der vierten Gruppe stehen die Stücke aus Q sozusagen in der Luft, wobei jedoch die relative Selbständigkeit von $17_{1—6}$ $17_{23—37}$ auffällt, so daß man diese Verse für weitere Stationen in der Reihenfolge von Q wird halten können, — wenn sich jene Annahme bewahrheitet.

b. Die zweite Beobachtung im Verhältnis Lk-Mk können wir gleichfalls an Q machen. Die Motive für Lk zu Kürzungen und Auslassungen wiederholen sich. Über den Bestand des Lk hinaus erweitert sich Q im Mt. Um mit den auffälligsten Belegen zu beginnen:

Das speziell Jüdische und ebenso Johannes der Täufer wird als nebensächlich behandelt:

Lk 3_{7} »die Massen« — Mt 3_{7} »viele von Pharisäern und Sadduzäern«[2].

» 6_{31} fehlt — Mt 7_{12b} »denn das ist das Gesetz und die Propheten«[3].

---

1. Nach Harnack S. 84—87 müsse darauf verzichtet werden festzustellen, was in Q gestanden habe. Lk 19_{20} = Mt 25_{29} verbindet beide Formen des Gleichnisses aber derart, daß die Annahme einer Fassung für Q sehr nahe liegt. Mt wird die seinen übrigen lehrhaften Gleichnissen entsprechende Form vorgezogen haben. Die historische Einflechtung des Lk (19_{12b} $14—15_{a}$ 27 vgl. Mt 22_{7}) läßt sich ebenso leicht wie Lk 21_{20a} $21_{23b—24}$ herauslösen, so daß ein einheitliches Gleichnis bleibt, einfacher wie das des Mt.

2. Harnack S. 33: dies habe sicher nicht in Q gestanden, sei dem Mt eigentümlich. Aber die Anrede v. 7_{b} welche Mt und Lk haben, zeigt, daß nicht die Allgemeinheit, sondern eher die Pharisäer gemeint sein werden.

3. Harnack S. 12 und Holtzmann Handkomm. (3. Aufl.) S. 224: ein Zusatz des Mt. Aber ist nicht eine Verallgemeinerung durch Lk wahrscheinlicher als eine besondere Betonung gerade dieses Wortes durch Mt? B. Weiß (Meyers Komm.) Mt S. 156 weist auf die enge inhaltliche Beziehung zu Mt 5_{17} hin.

HOLBROOK LIBRARY PACIFIC SCHOOL OF RELIGION

Lk 7 29—30 [Wirkung der Taufe des Johannes] stellt eine kurze Komposition dar aus Mt 21 28—32; das Gleichnis v. 28—30 [von den ungleichen Söhnen] wurde von Lk auf die Pharisäer und Gesetzeskundigen und auf die Zöllner gedeutet, von jenen wurde der »Wille des Vaters« (Mt 21 31a) »unwirksam gemacht« (Lk 7 30); das Gleichnis erschien unnötig neben Lk 18 9—14 [vom Pharisäer und Zöllner].

» 9 57 »einer« — Mt 8 19 »ein Schriftgelehrter«.

» 10 12 »Sodom« — Mt 10 15 »Sodom und Gomorrha«.

» 10 15 kürzt — Mt 11 23b 24 als Wiederholung.

» 11 15 »einige« — Mt 12 24 »die Pharisäer«.

» 11 39—52 [die große Pharisäerrede] eine besondere Komposition des Lk, wesentlich gekürzt aus Mt 23 1—7 13—33, wobei von Lk sachlich wirklich unberücksichtigt nur 15—22 [vom Proselytenmachen und Schwören] bleiben. Doch die Absicht der Kürzung ist auch da evident, Lk schrieb für Heidenchristen, Mt 5 33—37 [vom Schwören] fehlt in Lk 6 aus demselben Grunde.

» 16 16 [Johannes als Grenze zwischen Gesetz und Evangelium] faßt zusammen — Mt 11 12—14, indem zugleich die Chronologie (bis Johannes, von Johannes an) berichtigt wird.

» 16 17 [das Häkchen im Gesetz] präzisiert in Lk-Art den Gedanken von — Mt 5 17—19 [1].

Ebenso läßt Lk eng jüdische Züge an Jesus fort:
wie Mk 7 27 so Mt 10 5 [ziehet auf keine Heidenstraße . .].
und Mt 7 6 [gebt das Heilige nicht den Hunden, . . Perlen vor die Schweine].

Als Doubletten in Q wurden gestrichen:
Lk 23 33 [ihr Schlangen und Otternbrut] wegen Lk 3 7 [ihr Otternbrut].

1. Wellhausen Lk S. 89: Mt schwächt ab. Harnack S. 43: das sei aus sachlichen und stilistischen Gründen unannehmbar. Vgl. B. Weiß Lk S. 547.

Lk 12$_{33}$ und 7$_{16\,b}$—18 [vom Baum und seiner Frucht] vereinigte Mt 6$_{43}$—$_{44}$ [1].

Zu Gunsten einer anderen Quelle (S) fehlt:

Mt 21$_{28}$—$_{31\,a}$ [die ungleichen Söhne] wegen Lk 18$_{9}$—$_{14}$ [der Pharisäer und Zöllner].

» 8$_{5}$—$_{10\ 13}$ [Hauptmann von Kapernaum] — Lk 7$_{1}$—$_{10}$ z. T. spätere Bildung (s. u. IV b).

» 18$_{12}$—$_{14}$ [vom verlorenen Schaf] — Lk 15$_{4}$—$_{7}$ neben $_{8}$—$_{10}$ [vom verlorenen Groschen] aus S (s. u. IV b).

Sehr oft bemerken wir Hand in Hand mit Kürzungen eine »genauere« Ordnung seitens Lk durchgeführt:

Lk 4$_{59}$ (Mt 4$_{85}$) [Versuchung Jesu] kann die Umstellung in einer Steigerung der Antworten Jesu (in Lk'Sinne) ihren Grund haben [1].

Lk 6$_{43}$—$_{44}$ (Mt 7$_{16\,b}$—$_{18\ 20}$ Mt 12$_{33}$ [Baum und Frucht], ebenso v. $_{45}$ (Mt 12$_{34\,b}$—$_{35}$) [Schatz des Herzens] kürzer und klarer, wobei Mt 7$_{19}$ und 12$_{34\,a}$ wegen Lk 3$_{9}$ und 3$_{7}$ ausfielen.

Lk 6$_{46}$ behält den Hauptgedanken von (Mt 7$_{21}$) [Herr, Herr sagen] (in christologisch fortgebildeter Fassung) [2].

Lk 9$_{59}$—$_{60\,b}$ [von der Nachfolge nimmt Lk das seiner

1. So erklärt sich die Mischung beider Formen bei Lk am einfachsten, er fand beide nebeneinander und bildete:

Mt 7$_{18}$ 12$_{33\,a}$ = Lk 6$_{43}$
Mt 12$_{33\,b}$ = Lk 6$_{44\,a}$
» 7$_{16\,b}$ = » 6$_{44\,b}$

Harnack S. 50: Mt habe den Spruch in 2 Quellen gefunden. Daß in Q zwei gleichartige Worte standen, ist nicht ausgeschlossen, vgl Mt 5$_{20}$ und 23$_{13}$, 7$_{21\ 22}$ (Lk 6$_{46}$ 13$_{26}$). Für Mk vgl. 9$_{1}$—13$_{30}$, 9$_{35}$—10$_{43\ 44}$.

6$_{34}$—$_{44}$ } 8$_{1}$—$_{9}$
6$_{45}$—$_{52}$ } 8$_{10}$—$_{21}$
7$_{31}$—$_{37}$ } 8$_{22}$—$_{26}$

2. Harnack S. 35 ein sicherer Entscheid sei nicht möglich, die größere Wahrscheinlichkeit (der echten Ordnung) spreche für Mt. J. Weiß (Schr. d. Neu. Test. I (S. 436): das von Lk zuletzt gestellte Wort scheine zugleich eine Zurückweisung aller Versuchung überhaupt zu enthalten.

3. Für die Weiterbildung vgl. Lk 21$_{15}$, s. o. S. 3, Nach Harnack S. 52 ist es fraglich, ob dieser Spruch überhaupt in Q enthalten war. Doch befindet er sich sowohl bei Lk wie Mt zwischen gleichen Parallelen aus Q. Wellhausen Mt S. 33: Mt habe stark erweitert.

Ansicht nach zeitlich schon vorausgenommene »Jünger« Mt 8 21 zurück und bildet »ein anderer« v. 59 und die Aufforderung 60 b.

Lk 10 3 (Mt 10 16) wird vorweggenommen weil Lk überhaupt 3—12 [Aussendungsrede] besonders komponiert: 3 Aussendung, 4 Weg, 5—6 Einkehr, 7 Hausordnung, 8—9 Verhalten in der Stadt, 10—12 Verlassen derselben.

Lk 10 23 [selig die Augen . .] kürzt Mt 13 16 b wegen Lk 10 24 b, das bleibt; »was ihr sehet« in v. 23 ist aus 24 ergänzt.

Lk 11 16 [Zeichenforderung] nimmt Mt 12 38 vorbereitend voraus, so daß Lk 11 29 wesentlich kürzer wird.

Lk 11 31 vor 32 (Mt 12 42 41) [Königin des Südens, Männer von Ninive], weil im Alten Testament ebenso, auch kann Lk an chronologische Folge der von ihm geglaubten Ereignisse gedacht haben [1].

Lk 11 33 [das Licht auf dem Leuchter] ist aus Mt 5 14—16 kontrahiert, die beiden kleinen Sätze v. 14 waren für Lk selbstverständlich und unbedeutend, aus v. 16 ist »vor den Menschen« zu »die Eintretenden« Lk 11 33 b geworden.

Lk 12 27 [die Lilien auf dem Felde] kürzt Mt 6 28 a, weil der Hinweis auf »die Kleidung« 12 22 und 28 b steht.

Lk 13 24 [die enge Pforte] drängt Mt 7 13—14 auf eine kurze eschatologische Form zusammen [2] vielleicht ist auch von daher die große Abweichung in Lk 13 26—27 von Mt 7 22—23 zu verstehen [3], Lk hat S verarbeitet in v. 26.

Lk 13 28—29 (Mt 8 11 -12) [im Reiche Gottes] ist im Anschluß an 25—27 neugeordnet und umgebildet.

Lk 14 34 [vom Salz] vereinigt Mk 9 50 a mit Mt 5 13 (Q).

Lk 16 14—15 [die selbstgerechten Pharisäer] wird in Anknüpfung an v. 13 eine Situation geschaffen (vgl Mt 23 28 zu Lk 16 15 a) und Mt 5 20 in Lk 16 15 b aufgenommen.

Lk 17 1—3 a [vom Ärgernis] faßt Mt 18 7 mit Mk 9 42 in einen klar geordneten Gedankengang.

1. Harnack S. 21: die Umstellung könne nur auf einem alten Versehen beruhen, wenn nicht v. 32 als alte Interpolation im Lk-Text zu streichen sei. In Q habe er gewiß gestanden.

2. Harnack S. 50: Lk hat einen Auszug der ganzen Perikope.

3. Harnack S. 52: Mt 7 22—23 und Lk 13 26—27 seien ganz unabhängig von einander, wenn auch aus gemeinsamer weit zurückliegender Quelle, aller Wahrscheinlichkeit nach Übersetzungsvarianten.

Lk 17 27 [die Tage Noahs] wird der Schlußsatz von Mt 24 39 als überflüssig ignoriert nach Lk 17 26 b (Mt 24 37 b).

IIIa. Lk sucht in der Tat aus der Sammlung der Einzelsprüche und -ereignisse eine sachlich und zeitlich motivierte Ordnung zu bilden. Es kann uns daher Konsequenz in der Bildung der Bindeglieder, Übergangsbemerkungen, Situationen nicht auffallen. Lk hielt sich offenbar stets gegenwärtig, daß er wirkliches Einzelmaterial vor sich hatte.

Lk bildet den Aufriß des sog. »Reiseberichts« 9 51—19 28, dessen innere Berechtigung sich unten (in IV b) erweisen wird. Er teilt Mk 10 1 und 32 in Lk 9 51 57 a (11 29 12 1 54) 13 22 (14 25) 17 11 (mit dem geographischen Irrtum: durch Samaria, veranlaßt durch 17 16) 18 31 (19 28 = Mk 11 1).

Neubildungen des Lk, entweder unter Benutzung von nicht völlig übernommenen Versen aus Mk, Q oder S, oder aus dem Inhalte des vorhergehenden oder nachfolgenden Zusammenhanges heraus, sind:

Lk 3 15 aus 16 17.
» 3 19 20 aus Mk 6 17 ff.
» 4 1 aus 4 14.
» 5 12 a 17 neue Situationen.
» 6 12 bedeutungsvolle Einleitung der Jüngerwahl.
» 7 18 aus dem folgenden geschlossen.
» 7 20—21 aus 19 und 22.
» 7 29—30 siehe oben unter II b.
» 9 18 a (wie 6 12) Einleitung zur Messiasfrage.
» 9 59 60 b siehe oben unter II b.
» 10 1 17 aus S für diese Stellen zurecht gebildet?
» 11 16 29 a siehe oben unter II b.
» 11 18 b aus dem Vorhergehenden.
» 11 37—38 53—54 die Rahmen um die Pharisäerrede (s. oben), sie können aus Mk 7 1 f und 10 2 erweitert sein, möglicher Weise aber S.
» 12 1 siehe oben unter »Reisebericht« und vgl. Mk 8 15, vielleicht ebenfalls S.
» 12 12—13 siehe oben unter I a.
» 12 33 ist Mk 6 19—20 in 33 b zusammengezogen und mit S 33 a verbunden.

» 12 41 eine Zwischenfrage ohne innere Beziehung als Überleitung, Anklang an Mk 13 37.
» 13 23 Einleitungsfrage zum Folgenden.
» 14 7 12a aus den darauf folgenden Gleichnissen.
» 14 15 Überleitung wie 12 41.
» 15 1—2 aus Mk 2 15 16 (oder S?)
» 16 14—15 siehe oben unter IIb.
» 17 1—3a siehe oben unter IIb.
» 17 5 20a 37a wie 12 41.
» 18 1 9 aus dem Folgenden.
» 19 11 Situation und Sinn des folgenden Gleichnisses.
» 19 47 20 20 26 21 37—38 23 35a 36—37 erklärende Erweiterungen.
» 21 18 aus 12 7.

Und die zahlreichen Vor-, Übergangs-, Schlußbemerkungen rein stilistischer oder rhetorischer Art:
3 18 5 36a 6 39a 7 1a 9 43 10 21a 22a 23a 12 22 15 3 17 22 25 18 34 43b 20 16b 17a 21 10a 29a.

b. Auf Lk-Komposition scheinen mir ebenfalls die folgenden auffallenden Unterschiede in den Lk—Mt-Parallelen hinauszulaufen:

Die Seligpreisungen, Lk 6—Mt 5.[1] Die sachliche Differenz beschränkt sich auf die Verse:

Lk 6 20b die Armen — Mt 5 3 die Armen »im Geist«.
» 6 21a die ihr jetzt hungert — Mt 5 6 hungert und dürstet »nach der Gerechtigkeit«.

Hat hier Mt vergeistigt oder folgt Lk der Armen-Tendenz, die auch an anderen Stellen seines Evangeliums, gerade neben Worten aus Q (siehe unten IV a am Schluß), sich ausspricht? Ich halte letzteres doch für wahrscheinlich wegen dieser überwiegend nachweisbaren Tendenz.[2]

1. H. J. Holtzmann Handkomm. (2. Aufl.) S. 100: bei Lk dürfte eine Auswahl vorliegen. B. Weiß Lk S. 369: eine von Q ganz unabhängige, dem Lk sympathische Parallelüberlieferung in der Sonderquelle. Harnack S. 38—40 weist Überarbeitung durch Lk nach, hält aber an Lk 20b 21a fest. Wellhausen Lk S. 24: Lk scheine ursprünglicher zu sein wie Mt, bei welchem mit Recht die Antithesen v. 24—26 fehlen.

2. Mt 6 33 (Lk 12 31) kann sich die kürzere Form des Lk als eschatologische Zuspitzung erklären, s. 31 b 32. Es ist zu untersuchen, ob nicht doch die »Gerechtigkeit« des Mt überhaupt auf der Überlieferung in Q beruht. Vgl. die folgenden S. 15 16, welche diese Frage noch verstärken.

Im übrigen erklären sich alle Abweichungen am einfachsten als Kürzungen des Lk, zumal wir gerade zwei seiner Hauptprinzipien: möglichste Vermeidung von Doubletten und Hervorhebung der Hauptgedanken (in Lk'Sinne) wiederfinden[1]. Es entsprechen sich:

Lk 6 20b — Mt 5 3
» 6 21a — » 5 6
» 6 21b — » 5 4
» 6 22—23 — » 5 11—12
Ferner sind » 5 5 unter Lk 6 20b und
» 5 7—9 unter Lk 6 23a und 35c—36 aufgegangen.
» 6 24—26 — —

Die neuen Gebote. Hier gilt das Gleiche über Kürzung und Erweiterung. Parallel sind:

Lk 6 27—30 = Mt 5 38—44
» 6 31 = » 7 12
» 6 32—33 = » 5 46—47
» 6 34 —
» 6 35a = » 5 44
» 6 35b —
» 6 35c = » 5 45, zugleich 5 7 8 9 (v. 9 »Söhne des Höchsten«), siehe oben.
» 6 36 = » 5 48, wobei die Änderung Lk 6 36 »barmherzig« aus Mt 5 7 und der Tendenz des ganzen Abschnitts für Lk folgt.

Lk hat aber wahrscheinlich noch viel mehr gestrichen: Mt 5 21—24 27—30 33—37. Seine Kenntnis dieser Sprüche folgt nicht nur aus dem: »aber euch .. sage ich« Lk 6 27, sondern auch aus der Verstellung dieser besonders eindringlichen Betonungen nach Lk 12 4—9 an eine viel wirkungsvollere, weil dem Inhalte nach für die alte Christengemeinde viel wichtigere Stelle. Zu dem betrafen jene ausgelassenen Worte wiederum speziell Jüdisches, die Opfergabe, den Tempelschwur (s. o. zu Mt 23 16—22 und Lk 11); Mt 5 21—24 fiel unter 25—26, das Ärgernis 27—30 fiel unter Lk 17 2. Der Gesinnungsausdruck der fortgelassenen Verse wird von Lk voll wiedergegeben in 6 27—36. Ferner, wenn wir bedenken, wie radikal Lk im Mk vorging

1. Siehe Seite 6, 10 usw.

(6 45—8 25 9 41—50 cm.), so werden wir es zum mindesten nicht für unmöglich halten, daß er Mt 6 1—6 16—18 ebenfalls ausließ, innere Gründe: jüdische Anklänge, breite Ausmalung, dagegen Heraushebung des Wichtigsten: des Vaterunsers, sind da[1]. Mt 6 1 finden wir in Lk 16 14—15 wieder, einer Kompilation.

IV. Mk und Q sind für Lk Quellenschriften unter anderen. Das erhellt nicht nur aus den starken Kürzungen an beiden, nicht nur den neuen Verbindungen von ihnen mit S in den Kompilationen und Neubildungen, sondern vor allem daraus, daß mehrere kleine und ein größerer Teil des Lk-Baues von Lk'Sonderüberlieferung gebildet und getragen werden.

a. Zweifellos fand Lk unter S keine etwa mit Mk konkurrierende evangelische Geschichte vor. Daß Mt in ganz anderem Orte und Christenkreise ebenfalls eine Mk-Vorlage benutzte, gibt den Beweis dafür, daß Mk noch einzig in seiner Art war. Für Q gilt dasselbe, aus demselben Grunde. Und doch umfaßt Lk'S einen großen Teil seiner Schrift, fast die Hälfte! Das Verhältnis von Mk zu Q zu S nach Verszahlen (unter Ausscheidung von Lk-Kompilationen) ist 340 : 215 : 569! Das allein verlangt dringend, Lk'S für die Komposition des Evangeliums keine zu geringe Bedeutung neben Mk und Q zuteil werden zu lassen. Aus dem Umfange und der Verschiedenartigkeit der Lk vorliegenden Sammlungen evangelischer Nachrichten erklärt sich zur Genüge die Selbständigkeit, mit welcher er sie verwertet. Wie viel mag er gerade an judenchristlicher Überlieferung uns haben verlieren lassen!

Versuchen wir trotz Unkenntnis, ob und wieviel Einzelquellen in S enthalten sind, nach der bisherigen Weise einzudringen. (S) zerfällt in folgende Einzelstücke:

Die Vorgeschichten:

1 5—2 52 3 23—38.

und die Nachgeschichten:

1. Nach Harnack S. 128f. standen Mt 5 20—24 27—31 33—38 6 1—8 16—18 nicht in Q, »gehören zur Auseinandersetzung mit dem Judentum, die dem Mt eigentümlich ist«. Aber ist Mt 23, zweifellos in Q, nicht ein starker Beweis dafür, daß die Auseinandersetzung mit dem Judentum auch Q »nicht fremd« war. Wernle S. 187 hält es für möglich, daß 6 1—8 16—18 dies »alte Stück Gemeindekatechismus« in Q stand.

24 1—53 mit 23 56, aus 24 1 als Übergang gebildet.

Als eine »genaue« Erkundigung erscheint die Datierung des Auftretens Johannes d. T.:

3 1—2 a.

Nachrichten betr. Johannes d. T.

3 10—14, vielleicht 11 1.

Als zwei Reihen in sich gleichartiger Überlieferung stellen sich dar:

Reiseerzählungen mit Wunderberichten:	Gleichnisse und Worte:
4 16—30 Verwerfung in Nazara.	
5 1—11 Die ersten Jünger.	
? 7 1—10 Hauptmann von Kapernaum.	
7 11—17 Jüngling von Nain.	
7 36—50 Salbung durch die Sünderin.	
8 1—3 die dienenden Frauen.	
9 51—56 im Samariterdorf.	
	9 61—62 von der Nachfolge.
10 1. 17 Aussendung und Rückkehr der 70.	10 16 wer euch hört . .
	10 18—20 der Satanssturz.
	10 25—29 das oberste Gebot.
	10 36—37 der barmherzige Samariter.
10 38—42 Martha und Maria.	
	11 5—8 der drängende Freund.
11 27—28 selig der Leib . .	
? 11 37—38 Frühstück bei einem Pharisäer.	
? 11 53—54 Absichten der Pharisäer.	
? 12 1 Große Menge.	
	12 13—14 kein Erbschichter.
	12 15—21 vom habsüchtigen Reichen.
	12 32 du kleine Herde.
	12 48 b wem viel gegeben ward . .

	12_{49} ich bin gekommen, Feuer zu werfen.
	12_{50} ich habe eine Taufe zu bestehen.
	12_{54-56} Zeichen der Zeit.
	13_{1-5} Bußruf.
	13_{6-9} vom Feigenbaum.
13_{10-17} Heilung der Verkrümmten.	
	13_{31-33} Herodes, der Fuchs.
14_{1-6} Heilung des Wassersüchtigen.	
	14_{7-11} vom 1. Sitz beim Gastmahl.
	14_{12-14} von den Gästen.
	14_{15-24} das große Mahl.
	14_{28-30} vom Turm bauen.
	14_{31-33} vom Krieg führen.
	$?\,15_{4-7}$ das verlorene Schaf.
	15_{8-10} der verl. Groschen.
	15_{11-32} der verlorene Sohn.
	16_{1-12} der kluge Verwalter.
	16_{19-31} der reiche Mann und der arme Lazarus.
	17_{7-10} von den Knechten.
17_{11-19} Heilung der 10 Aussätzigen.	
	17_{20-21} Nähe des Reiches Gottes.
	17_{22} Erwartung d. Parusie.
	18_{1-8} d. ungerechte Richter.
	18_{9-14a} der Pharisäer und der Zöllner.
19_{1-10} Zackchäus.	

Sonderquelle zur Leidensgeschichte:

19_{36-44} 22_{15-32} $35-38$ $?\,39-53$ $?\,54-23_{5}$ $6-16$ $?\,18-25$ $27-31$ $39-43$ $46a$ $48-49a$.

Daß hier eine besondere, vielleicht ursprünglich (durch andere Stücke) zusammenhängende Quelle anzunehmen ist, ergibt sicht nicht nur daraus, daß überhaupt Sondernachrichten neben Mk vorliegen. Viel mehr Beweis ist, daß gerade in den sich mit Mk enger berührenden Teilen völlig unmotivierte Auslassungen, Änderungen, Umordnungen vorkommen.

Vgl.: Lk 19 36—46 — Mk 11 8—11 15—17 [Einzug in Jerusalem und Tempelaustreibung].
» 22 14—39 — » 14 17—31 [Passamahl und Gang zum Ölberge].
» 22 40—53 — » 14 32—52 [Gethsemane und Gefangennahme].
» 22 54—23 5 — » 14 53—15 5 [Petri Verleugnung, Verhandlung im Synedrium und vor Pilatus].
» 23 18—25 — Mk 15 6—20 [die Verurteilung].

Lk hat hier eine andere Vorlage gehabt, und es fragt sich nur, ob — analog dem 3. resp. 4. Abschnitte der Q-Parallelen (s. o. S. 7f.) — Mk in S oder S in Mk eingearbeitet ist. Von 22 14—23 56 überwiegt zweifellos S. Gemeindebildungen, Paraphrasen lehrhafter Art, durch ihren Inhalt als Gemeindespruch,-predigtteil kenntlich (ihr Inhalt und ihre Aufnahme in das Evangelium kommt auf Rechnung des christlichen Urteils der Lk-Gemeinde oder des Lk selbst):

α 5 39 6 24—26 34 35 b 37 b 38 b 11 36 12 21 26 33 a 47—48 a 57 17 25 28—30 32 18 8 b 20 18 36 38 b 21 28 34—35.

Und zwei historisch-allegorische Einflechtungen von Seiten des Lk (?):

19 12 b 14—15 a 27 (21 20 a 22 23 b—24.)

Von den Gemeindebildungen aus scheint eine Beeinflussung auf Q übergegangen zu sein, welche Lk vielleicht schon in dem ihm vorliegenden Exemplar vorfand, vgl. 6 24—26 34 35 b 37 b 38 b 7 25 b 12 33 a 47—48 a.

b. Von einer Beantwortung der Frage, was Lk unter Vorzug von Mk und Q in S unbeachtet ließ, ist natürlich abzusehen. Die Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit, daß er derartiges tat, darf nicht abgelehnt werden.

Lassen sich die Einzelstücke von S verbinden? Mehr oder weniger begründete Vermutungen können wenigstens ausgesprochen werden [1].

1. Den Versuch Feines (eine vorkanon. Überlief. d. Lk 1891), eine Sonderquelle, welche auch Q in sich schloß (S. 124f), zu konstruieren, macht Lk 1 1 3 von vornherein bedenklich. Wenn Lk »manche Versuche« gekannt hat, so wird er es nicht versäumt haben, sie alle »von vorn an genau« für seine Schrift zu verwerten. B. Weiß Lk S. 259 gibt zu: der sprachliche Nachweis der Quelle leidet an großen Schwierigkeiten.

Da ein großer Teil von S, die erste der obigen beiden Reihen, Wander- und Wundergeschichten sind, ist anzunehmen, daß für diese Erscheinung ein tatsächlicher Zusammenhang als Hintergrund bestand, Lk also in der Bildung des, wenn auch falsch orientierten, zur Anfügung an Mk 9 50 (Lk 9 50) vor Mk 10 1 eingeordneten »Reiseberichtes« mit Grund vorgegangen ist. Wenn Lk eine Sonderquelle mit diesem Charakter vorgelegen haben mag, so ist doch nicht möglich, eine Ordnung derselben herzustellen, da alle Teile ihren jetzigen Stand ad hoc erhielten. Eine vorhandene Verbindung scheint zwischen 7 1—10 und 11—17 beibehalten zu sein (v. 11 »am folgenden Tage« ist unmöglich erst von Lk in dieser Bestimmtheit eingesetzt; 7 1—10 weicht in 4 b—6 völlig von der Mt-Parallele ab[1], hat dagegen 7—9 den gleichen Wortlaut, Lk hat demnach beide Fassungen mit einander verbunden.) 7 1 Kapernaum 7 11 Nain bei Nazara sind ein Stück eines Itinerars, für welches sich sonst noch bestimmte oder allgemeine Andeutungen finden (4 16 30 5 1 8 1 9 52 b 56 10 1 38 11 37 53 13 10 14 1 17 12 19 1). 7 36—50 und 8 2—3 sind in v. 1 eng verbunden, welcher nicht nur wie eine Kompilation erscheint. Ferner scheint zwischen 11 53 54 und 12 1 eine Verbindung erhalten geblieben zu sein[2]. Vermuten läßt sich wenigstens, daß die Erzählungen, welche im Lk den Fortschritt der Tätigkeit Jesu angeben und alle aus S stammen: 4 16 f. 5 1 f., (dann 7 1 11), in S diese Ordnung hatten, Lk also hier »genau« der Leitung dieser Quelle folgte.

Von der ersten zu der zweiten Reihe, den Gleichnissen und Worten bestehen an zwei Stellen Verknüpfungen, doch ohne daß diese ursprünglich zu sein brauchen. (Nach 10 17 folgte 18—20 auf das Wort »die Dämonen«. An 14 1—6 schließen sich die ganzen Gastmahlsgleichnisse wegen v. 1 an.) Vielmehr bildet diese Reihe augenfällig eine Sammlung für sich, welche, wie bereits oben (S. 8) gezeigt, nicht nur zufällig von 14 7—18 14 die Textfolge von Lk beherrscht und trägt. 15 4—7 [vom verlorenen Schaf] ziehe ich in dieser

1. Wernle S. 86 führt diese Änderung auf Act. 10 2 Wellhausen Lk S. 27 auf Lk 8 49, B. Weiß Lk S. 385 ebenfalls auf Quellenvereinigung zurück.

2. Vgl. H. J. Holtzmann synopt Ev. 1863 S. 151. B. Weiß Lk S. 483.

Fassung des Lk auch hierher, das Gleichnis bildet mit 8—10 [vom verlorenen Groschen] ein formell und inhaltlich konformes Paar[1]; warum sollte Mt 8—10 fortgelassen haben, wenn er 4—7 aufnahm? Nur 5 Gleichnisse stehen außerhalb des Zusammenhangs (diese geringe Zahl würde ebenfalls der Methode des Lk entsprechen!) Dreimal besteht zwischen Worten und Gleichnissen ein inhaltliches Band (10 25—29 30—37, 12 13—14 15—21 und 13 1—5 6—9), man wird wohl die Einzelworte fast alle in diese Gleichnissammlung einstellen können.

Die Sonderquelle zur Leidensgeschichte ist vielleicht der letzte Teil der Wanderberichte gewesen, man kann es für sehr wahrscheinlich halten, daß diese ebenfalls mit dem Ende der Wanderungen (in Jerusalem) schlossen.[2]

Fassen wir zusammen. Wir haben die Einzelteile des Lk auseinander genommen und Gleichmäßigkeit in deren Behandlung als Quellen erkannt. Der Rohbau oder das Schema des Lk, das wir (vorläufig erst unter Annahme der Richtigkeit unserer Auffassung von Q) abstrahieren können, sah so aus:

Vorgeschichten	cc. 1—2			S
1. Teil	cc. 3—9 50	M		
Einschübe			Q	S
2. Teil	cc. 9 51—13 30		Q	
Einschübe	aus			S
3. Teil	cc. 13 31—18 14			S
Einschübe	aus		Q	
4. Teil	cc. 18 15—22 14	M		
Einschübe	aus			S
5. Teil	cc. 22 15—23 56			S

1. Harnack S. 65f. weist das Sekundäre bei Lk im Vergleich mit Mt 18 12—14 nach, hält an aber Q fest. Ebenso Wernle S. 76 und B. Weiß Lk S. 5 28, welcher Lk beide Gleichnisse aus Q entnehmen läßt.

2. Mit genügender sprachwissenschaftlicher Sicherheit würde ich versuchen, die Scheidung der beiden Reihen und die vermutete Verbindung der 1. mit der Quelle zur Leidensgeschichte weiter zu begründen, überhaupt auf die Frage einer Teilung des Sprachschatzes nach den Quellen des Lk eingehen. Wernle sagt S. 94: in einigen Gleichnissen spürt man die Hand des Lk im Unterschied von der Hand der Quelle.

Einschübe aus M
Nachgeschichten cc. 24 S

Ob Lk einen solchen Überblick zu Beginn seiner Ausarbeitung gemacht oder ob er ihn erst während derselben sich entwickeln ließ? Mir will scheinen, daß das zweite wahrscheinlicher ist. Lk verrät jedenfalls vergleichendes überlegtes Studium, so daß er wohl schwerlich bald diese klare Gruppierung der Hauptteile und Einflechtungen vor sich gehabt hat. Exakt hat er sie aber durchgeführt, konsequent in formeller Treue zur Ordnung der einzelnen Quellen, konsequent in den Streichungen und Kürzungen[1] sowie im Formen von Situationen, Übergängen usw.

Er stellt sich und hält sich über der Sache, — dem entspricht die verhältnismäßig sehr große Freiheit der Sprache, des Stiles, welche er sich bei der endgültigen Niederschrift trotz Schonung der Quellen erlaubt[2], — gleichfalls die zahlreichen sachlichen Verschiebungen aus seinem Urteile heraus, wenn wir auch hier wieder eine bewußte Vorsicht in der Quellenbenutzung feststellen (nur dreimal hat er inhaltlich parallele Geschichten aus zwei Quellen vereinigt, Lk 4 16—30 5 1—11 7 1—10)[3].

Keine seiner Quellen dient ihm als wichtigste, als Hauptvorlage. Auch Mk nicht, der ihm nur einen Teil, wenn auch den größeren und zusammenhängenden, der Geschichtserzählung abgibt. Die Reihenfolge, in welcher Lk die Vorlagen verglich, aussonderte, in einander ordnete, verhüllt sich uns im Dunkeln.

1. Auch er hat Doubletten beibehalten:

(aus Mk:)	5 30	(aus S:)	15 1—2
»	8 8b	» Q	14 35b
»	8 16—18	» Q	11 33 12 2 19 26
»	9 1ff.	» Q	10 1ff.
»	9 23 24 26	» Q	14 27 17 33 12 9
»	20 46	» Q	11 43
aus S	14 11	» Q	18 14b.

Aber ihr Fehlen würde entweder den Zusammenhang zerreißen, oder Lk legt augenscheinlich großen Nachdruck auf diese Worte. Wegen ihres Inhaltes wiederholt er: (aus Mk:) Lk 12 11—12 17 31 : 21 14—15 21 (aus Q:) Lk 21 8—12 7.

2. Harnack Beitr. I. S. 61ff. 74f. 80ff. usw. III S. 16f. Jülicher Einleitung S. 296f.

3. Eine derartige Eindeutigkeit schien ihm in den beiden Missionsreden (nach Mk und Q) nicht vorhanden zu sein.

Von Lk aus betrachtet, ist es nur beliebig, daß wir Mk für den Vergleich der Quellen voran gestellt haben, aber uns bleibt keine andere Wahl.[1]

Diametral entgegengesetzt zu des Lk' erscheint die Arbeitsmethode des

Matthaeus.

Bei Jenem könnte man, um einen mir naheliegenden Vergleich zu gebrauchen —, an den Benutzer eines Archivs denken, welcher seiner vorhandenen Stoff sichtet, ordnet, vergleicht, auf seine Art abwertet und zu einem Ganzen verbindet, kurz, systematisch behandelt, — bei Mt dagegen an einen Sammler, welcher in einer Bibliothek alles auf sein Thema bezügliche und ihm erreichbare Material zusammenträgt, zunächst regellos, dann in ein bald fertiges Übersichtskonzept einreihend, ohne den Eindruck großer schriftstellerischer Kunst zu erwecken. Der Vergleich trifft natürlich nur ganz allgemein zu (Arbeiter wie Lk sind in Archiven häufiger). Das Material des Mt bestan ebenfalls nur aus wenigem, einem Mk, einer Q, nicht sehr zahlreicher S (nur etwas mehr als $^1/_4$ des Ganzen).

Für Mt war von vornherein die Mk-Einteilung maßgebend. Des Mt Plan sah aus, wie folgt:

Vorgeschichten .	cc. 1—2.	
Mk $1_{1—20}$	cc. $3—4_{22}$.	
aus Mk $1_{(21—28)39}$	$= 4_{23}$.	
Jesus »lehrte« und »heilte«:	cc. 5—7	»die Lehre«.
	cc. $8—9_{36}$	»die Heilungen«.
aus Mk 2_{18} (Mt 9_{14}): Johannes, Phärisäer, Jünger in anderer (christlicher) Folge:		
	cc. $9_{37}—11_1$	»die Jünger«.
	cc. $11_{2—19}$	»Johannes«.
	cc. $12_{1—45}$	»die Pharisäer«.

1. Die Quellenanalyse der Apostelgeschichte durch Harnack (Beitr. z. Einl. III) zeigt ebenfalls die beiden Hauptgesichtspunkte: die kritisch durchdachte Kürzung und das absichtliche Ineinanderarbeiten der verschiedenen Quellen.

Die ganze übrige Gliederung bleibt Mk parallel, Mt fügt nur vier große Sammelkapitel ein:

im Anschluß an Mk 4 1 (Mt 13 1):
c. 13 Himmelreichsgleichnisse.

» » » Mk 9 34 (Mt 18 1):
c. 18 Jüngerlehren.

» » » Mk 12 38—40:
c. 23 die große Pharisäerrede.

» » » Mk 13 33—37:
cc. 24 37—25 46 Wiederkunfts- und Gerichtsgleichnisse.

Was und wie ändert nun Mt im Mk? Sehen wir wieder — wie bei Lk — zunächst auf die Anordnung der Parallelen:

Mk 1 29—34 [Heilung der Schwiegermutter Simons u. and.] wird in das Sammelkapitel Mt 8 14—16 versetzt, während Mk 1 21—28 (vgl. Mt 4 13 23 7 28 f.) [Heilung des Dämonischen] und 35—38 (vgl. Mt 4 23 a mit Mk 1 38) [Entweichen Jesu] fortfallen.

Mk 1 39 (Mt 4 23) [Wanderpredigt] schließt sich daher an Mk 1 20 (Mt 4 22) unmittelbar an.

Mk 4 35—5 20 [der Seesturm, Heilung des Geraseners] wird nach vorn, gleichfalls nach Mt 8, 23—34, gerückt, diesem Passus das im Mk nun vornstehende Stück 2 1—22 (Mt 9 2—17) [Heilung des Gelähmten, Levi Fastenfrage] angefügt, so daß auch 18—22 [die Fastenfrage] unter die Wundererzählungen gerät. Darauf folgt das jetzt nächste Wunder im Mk 5 21—43 (Mt 9 18—25) [Jairus' Tochter]; einem Abschnitte aus S zuliebe, den Mt hierhergestellt 9 27—33 [zwei Blinde, ein stummer Dämonischer], läßt er die nachfolgenden Wunder (Mk 7 32—37 8 22—26) [der Taubstumme, der Blinde] aus. Den Schlußpunkt für dieses Wunderkapitel setzt Mt mit Benutzung gerade von Mk 6 7 a in Mt 9 35, da er zugleich Mk 6 7 b—13 mit der Doublette aus Q in c. 10 5—16 vereinigt. Den Übergang zum Sammelkapitel 10 gibt 9 36 ab, welches aus Mk 6 34 (Mt 14 14) entnommen ist.

Zum Anfang von c. 10 wird Mk 3 13—19 benutzt und vorgestellt, ferner Mk 6 7 b—13 in Mt 10 5—16 verwoben, aus Mk 13 v. 9 11—13 nach Mt 10 17—22 vorgenommen. (Sonst enthalten cc. 10 und 11 nur Q und S.)

Von Mk 2_{23} (Mt 12_1), der jetzt vordersten Stelle im Mk, an wird dieser wieder zum Führer und bleibt es bis zum Schluß. Parallel sind:

Mk 2_{23}—3_{12} = Mt 12_{1}—$_{21}$
(» 3_{13}—$_{19}$ ist vorgezogen nach Mt 10)
» 3_{20}—4_{34} = Mt 12_{22}—13_{34}
(» 4_{35}—5_{43} ist bereits vorweggenommen nach Mt 8—9, so daß sich)
» 4_{34} = Mt 13_{34}
— (» 13_{35}—$_{52}$)
in » 6_1 = » 13_{53} unmittelbar fortsetzt. Weiter sind parallel:
» 6_1—9_{50} = » 13_{53}—18_{10}
» 10_1—12_{44} = » 19_1—22_{46}
» 13_1—16_8 = » 24_1—28_8.

Zur Evidenz genau erkennen wir also den einfachen Vorgang, wie Mt arbeitete: die Umstellungen vollziehen sich genau in der Reihenfolge des Mk-Textes, welche Mt inne hält:

Mk 4_{35}—$_{41}$ = Mt 8_{23}—$_{27}$
» 5_1—$_{20}$ = » 8_{28}—$_{34}$
» 5_{21}—$_{34}$ = » 9_{18}—$_{25}$
» $6_{7a\ 34}$ = » $9_{35\ 36}$

(Die Nachstellung von Mk 1_{29}—$_{34}$ hinter $_{44}$—$_{48}$ erfolgt wegen der Route: Mt $8_{1\ 5\ 14}$.)

Mk 3_{13}—$_{19}$ = Mt 10_1—$_4$
» 6_{7b}—$_{13}$ = » 10_{5b}—$_{16}$
» $13_{9\ 11}$—$_{13}$ = » 10_{17}—$_{22}$.

Die Lücken im Mk ziehen sich glatt wieder zu, Mt knüpft stets wieder beim Fortfahren an die im Mk vorderste Stelle an (Mk 1_{39} 2_1 3_{20} 6_1)[1].

Kurz seien die inhaltlichen Veränderungen, welche Mt am Mk vornahm, und ihre Begründung genannt:

1. So erklärt es sich, daß trotz der zahlreichen Umstellungen im Mt auch bei einer Synopse Mk-**Lk**-Mt doch die Mk-Folge nur mit einer Überschiebung (Mk 4_{35}—5_{43}) glatt durchläuft. Die Tabelle im Anhang I läßt das oben beschriebene einfache Weiterschreiten der Arbeit des Mt deutlich erkennen.

Auch er übergeht wie Lk Verse, deren Inhalt Jesus und den Aposteln nicht gebührt:

Mk 3 20—21 4 13 (dafür Mt 13 16—17) 10 32a.

Er kürzt gleichfalls Wunderberichte, faßt seltsamer Weise zuzweit zusammen, dagegen häuft er die allgemeinen Kompositionen über (Lehre und) Wunder Jesu.

Mk 1 21—28 35—38 s. oben. Ob 1 21—28 auch in Mt 8 28ff. aufgegangen ist? vgl. Mk 1 24 mit Mt 8 29.

Mk 9 38—40 ist ebenfalls als Wunderstelle und wegen des Widerspruchs zu Mt 12 30 ausgelassen.

Mt 9 27—31 ist mit Mk 10 46—52 verwandt und addiert Mk 8 22—26, Mt 9 32—33 ebenso Mk 7 32—37.

In den Einzelheiten der Wunderparallelen, welche Mt ganz außerordentlich kürzt (vgl. Mk 5 1—10 = Mt 8 28—29, Mk 5 21—43 = Mt 9 18—26), bleibt als Hauptsache die Hervorkehrung der Tatsächlichkeit des Wunders selbst. Daher die breiten summarischen Betonungen:

Mt 4 23—25 7 28—8 1, 15 29b 31 21 14.

Anderen Quellen folgend, streicht Mt:

Mk 3 4 [Sabbatheiligung] — Mt 12 11—12 (S)
» 4 21—24 [das Licht auf dem Leuchter usw.] — Mt 5 15—16 (Q)
» 4 26—29 [vom Samenkorn] — Mt 13 24—30 (S)
» 6 51—52 — Mt 14 28—33 (S)
» 8 12—13 — » 16 4 (Q)
» 8 38 — » 16 27 (S)
» 9 29 — » 17 20 (Q)
» 9 49 50a — » 5 13 (Q)

Ferner:

Mk 9 35 blieb fort wegen Mk 10 43—44 (Mt 20 26—27).
» 10 15 ist unter Mt 18 3—4 aufgegangen.
» 11 11 ist durch » 21 10—11 ersetzt.
» 12 38—40 fällt unter Mt 23.
» 12 32—34 ist als Wiederholung fortgelassen oder vielleicht nur als Gegensatz zu Mt 13 52 und 23. Daß Jesus einen Schriftgelehrten lobte schien unglaublich.
» 12 41—44 ist zwischen Mt 23 und 24 ausgefallen, einen passenden Platz hat Mt nicht gesucht.

Mk 13$_{34-37}$ fällt unter Mt 24 25.

Mit anderen Quellen vereinigt Mt:

Mk 3$_{22-30}$ [Beelzebulgleichnisse] mit Q Mt 12$_{24-32}$
» 4$_{30-32}$ [vom Senfkorn] » Q » 13$_{31-32}$
» 6$_{7b-13}$ [Missionsrede] » Q » 10$_{5b-16}$
» 9$_{37b\ 41}$ [wer mich aufnimmt..] » S » 10$_{40-42}$

Neubildungen als Abschluß, Übergang, Erläuterung sind:

Mt 4$_{23-25}$ aus Mk 1$_{39}$ und 3$_{7-12}$.
» 7$_{28-8_1}$ » » 1$_{22}$ und Mt 5$_1$.
» 8$_{18}$ 9$_{1\ 26}$ 10$_{5a}$ 11$_1$ 23$_1$.
» 11$_{20}$ aus dem Folgenden.
» 13$_{51}$ (vielleicht schon in S?)
» 14$_{12b-13a}$ (ob aus S?)[1]
» 15$_{12\ 14a}$ (aus dem Vorhergehenden und Folgenden).
» 15$_{29b-31}$ anstelle des ausgelassenen Mk 7$_{32-37}$ eine allgemeine Bemerkung wie Mt 4$_{23-25}$, vgl. auch 11$_5$.
» 16$_{11-12}$ lehrhafte Erläuterung.
» 17$_{13}$ ebenfalls.[2]
» 19$_{10}$ Zwischenfrage.
» 27$_{36}$ Ergänzung.

Ferner hat Mt über Mk hinaus an Bibelsprüchen und Wiederholungen:

Mt 4$_{14-16}$ [Jes. 8$_{23}$ 9$_1$] 8$_{17}$ [Jes. 53$_4$] 9$_{13a}$ [Hos. 6$_6$] 10$_{35-36}$ [Micha 7$_6$] 12$_{5-7}$ [4. Mos. 28$_9$ Hos. 6$_6$] 17$_{-21}$ [Jes. 42$_{1-4}$ 41$_9$] 13$_{14-15}$ [Jes. 6$_{9-10}$] 35 [Ps. 78$_2$] 21$_{4-5}$ [Jes. 62$_{11}$ Sach 9$_9$] 27$_{43}$ [Ps. 22$_9$].

Mt 8$_{12b}$ 13$_{42\ 50}$ 24$_{51b}$ 25$_{30}$ [»Da wird sein Heulen und Zähneknirschen«] 12$_{45b}$ [»so wird es auch sein mit diesem bösem Geschlechte«].

Es ist eine ganz andere Art des Kürzens, Verbindens, Erweiterns wie des Lk, mit viel geringerer Freiheit, ohne durchgreifende Korrekturen über den ganzen Text hin. Nur wenige Male ersetzt Mt den Mk durch Q und S oder läßt er Mk-Abschnitte ganz fallen. Mt geht nicht darauf aus, die Doubletten

---

1. Wellhausen Mt S. 74f: Mt habe noch Spuren einer alten Tradition, die im Mk völlig umgearbeitet ist.

2. Vgl. Wellhausen Mt S. 82, 88.

durchzusehen, überflüssige zu entfernen[1]. Vielmehr behält er Wiederholungen mit Absicht, er häuft sie sogar:

außer den bereits genannten (Wundersummationen, Bibelsprüche usw.) bildet Mt aus 12_7 9_{13a}, aus 12_{24} 9_{34}[2], aus 14_{14} ($Mk\ 6_{34}$) 9_{36}, vgl. 11_{15} usw. Er behält 12_{33} trotz 7_{16b}—$_{20}$, 10_{40}—$_{42}$ trotz 18_5, usw.

Mt verfährt viel durchsichtiger als Lk, ist ihm keinerlei tiefer durchdachte Gruppierung zuzutrauen, nur eine sozusagen »naive«, wie die Einfachheit seines Entwurfes und das schlichte Festhalten am Mk-Gerüste, sogar in der Reihenfolge Abänderungen, beweist[3]. Wie Lk wird sich Mt in seiner Eigenart getreu geblieben sein.

Unsere Beobachtungen bestätigen sich vollauf an der Art der Einordnung der Spruchquelle (Q). Ich fasse die bisherigen Ausführungen über Q zusammen:

Die Vorannahme war: Lk hat die formelle Treue der Textordnung von Q gewahrt. Bis jetzt konnte dafür geltend gemacht werden, daß er es an der Mk-Vorlage tut, ferner daß er nicht nur in 6_{20}—7_{35} eine geschlossene Folge von Q hat, sondern sich ebenfalls in 9_{57}—13_{30} alle Einschübe als solche in Q erweisen, außerdem daß 13_{31}—18_{14} ebenso geschlossen S folgt.

Ferner: es wurden für Lk dieselben Motive zu Kürzungen und Auslassungen an Q wie an Mk nachgewiesen, so daß sich Q über den Bestand im Lk hinaus innerhalb des Mt erweitern ließ.

Ferner: es waren einige Verschiebungen und Kompilationen seitens Lk auch an Q zu bemerken.

Die Frage blieb offen, welchen Platz diejenigen Teile von Q inne gehabt haben mögen, welche von Lk in anderen Zusammenhang (cc. 14—19) versetzt sind. Ich nehme an, daß diese Verse im Mt an der relativ richtigeren Stelle gestanden

1. Vgl. Wernle S. 112. H. J. Holtzmann Handkomm. S. 6.

2. Wellhausen Mt S. 43f. will Mt 9_{34} ganz entfernen.

3. Auf eine wirklich »kunstvolle Systematik« läßt sich aus der Zahlengruppierung nach der 3-7-10-Zahl (vgl. H. J. Holtzmann Handkomm. S. 5 Jülicher S. 272) wohl doch nicht schließen. Mt selber wird sie kunstvoll erschienen sein, ihm ist aber keine tiefere Überlegung zuzutrauen.

haben werden und daher bei einer parallelen Ordnung von Q (Lk—Mt) so einzureihen sind:

Lk 13 34—35 (Mt 23 37—39) nach Lk 11 49—51 (Mt 23 34—36)
» 14 26—27 (» 10 37—38) nach » 12 51—53 (» 10 34—36)
» 14 34—35 (» 5 13) vor » 11 33 (» 5 14—16)
» 16 13 (» 6 24) vor » 12 22—31 (» 6 25—33)
» 16 16 (» 11 12—15) nach » 17 19 22—28 (» 11 2—11)
» 16 17 (» 5 17—19)
» 16 14—15 (» 5 20) } nach » 6 20—26 (» 5 1—12)
» 16 18 (» 5 32)
» 17 1—6 mit Einschluß der Form von 15 4—7, welche in Q enthalten war, und ebenso
» 17 23—27 34—37 bildeten wahrscheinlich selbständige letzte Stationen von Q.[1]
» 18 14 b (Mt 23 12) stand in Lk 11 (nach Mt 23 7).[2]
» 19 26 b (» 25 29) bleibt unsicher, war vielleicht der letzte Vers von Q, wenn nicht das ganze Gleichnis 19 12 a 15 b—24 26 (vgl. S. 9 Anm. 1) Q beschloß.

Die parallele Textordnung Lk-Mt würde demnach für Q so aussehen:

Textfolge von Q.

	Lk	Mt
1.	3 7—9	3 7—10
2.	3 16—17	3 11—12
3.	4 2 b—13	4 2—11 a
a_1	(6 20—23)	5 1—12
	(6 24—26)	
a_4	16 17	5 17—19
a_5	(16 14—15)	5 20
		? 5 27—30
a_7	16 18	5 31—32
a_8	6 27—30	5 38—45
—	6 31	7 12
a_9	6 32—33	5 46—47
	(6 34—35)	
a_{10}	6 36	5 48
d_1	6 37—38 a	7 1—2
k	6 39	15 14 b
g_1	6 40	10 24
		? 5 33—37

1. In der gleichen Reihenfolge stehen die Parallelen Mt 18 u. 24.

2. Statt Lk 18 14 b hat Harnack (S. 25) 14 11. Der Wortlaut ist an beiden Stellen derselbe. Ebenso wie 14 11 waren 14 14 b 24 als Schlußmorale in S enthalten. 18 14 b hinkt nach 14 a nach und wird daher erst von Lk hierhergestellt sein.

	Lk	Mt
d_2	6 41—42	7 3—5
d_3		7 6
e_1	6 43—44	7 16 b—20
i_5		12 33
i_6	6 45	12 34—35
e_2	6 46	7 21
e_4	6 47—49	7 24—27
e_5	(7 1—10)	8 5—10 13
h_1	7 19 22—28	11 2—11
h_2	16 16	11 12—15
o_1		21 28—31 a
o_2	(7 29—30)	21 31 b—32
h_3	7 31—35	11 16—19
e_8	9 57—58	8 19—20
e_9	9 60	8 21—22
f_1	10 2	9 37—38
f_2	(10 3—12)	(10 5 b—16 a)
h_4	10 15—15	11 21—24
h_5	10 21—22	11 25—27
j_1	10 23 b—24	13 16—17
b_1		? 6 1—6
	? 11 1	
b_2	11 2—4	(6 7—15)
b_5		? 6 16—18
d_4	11 9—10	7 7—8
d_5	11 11—13	7 9—11
d_6	! 6 31	7 12
i_1	11 14—20	12 22—28
i_2	11 21—22	(12 29)
i_3	11 23	12 30
i_8	11 24—26	12 43—45
i_7	11(16)29 b—32	12 38—42
a_2	14 34—35	5 13
a_3	11 33	5 14—16
e_1	11 34—35	6 22—23
p_1	(11 39—48 52)	23 2—7
p_2	18 14 b	23 12
p_3		23 13—33
p_4	11 49—51	23 34—36
p_5	13 34—35	23 37—39
g_2	12 2—3	10 26 b—27

	Lk	Mt
g_3	12 4—5	10 28
g_4	12 6—7	10 29—31
g_5	12 8—9	10 32—33
i_4	12 10	12 31—32
c_2	16 13	6 24
c_3	12 22—31	6 25—33
b_4	12 33—34	6 19—21
	? 12 35—36	? (25 1—13)
	? 12 37—38	»
r_1	12 39—40	24 43—44
r_2	12 42—46	24 45—51
g_6	12 51	10 34
g_7	12 52—53	(10 35—36)
g_8	14 26	10 37
g_9	14 27	10 38
g_{10}	17 33	10 39
		? 5 21—24
a_6	12 58—59	5 25—26
j_2	13 18—19	13 31 b—32
j_3	13 20—21	13 33
d_7	13 24	7 13—14
	? 13 25	
e_3	(13 26—27)	7 22—23
e_6	13 28—29	8 11—12
n	13 30	20 16 a
m_1	17 1	18 7
m_2	(15 4—7)	18 12—14
m_3	17 3 b—4	(18 15—17 21—22)
l	17 6	(17 20 b)
q_1	17 23—24	24 26—27
q_3	17 26—27	24 37—39
q_4	17 34—35	24 40—41
q_2	17 37	24 28
	? 19 12 a 13 15 b—24	(25 14—28 30)
s	19 26	25 29

a_1 a_2 a_3 usw. b_1 b_2 b_3 usw. geben die Reihenfolge des Textes im Mt wieder.

Wir stehen vor der überraschenden Tatsache, daß fast eine jede der mit a_1 a_2 a_3 b_1 b_2 b_3 usw. gekennzeichneten Reihen im Mt-Texte durchläuft.

Für Lk 6 31 nehme ich nach Umstellung des Lk an, der ursprüngliche Platz war Mt 7 12 nach 9—11. Es ist undenkbar, daß Mt diesen gerade in den Zusammenhang zwischen Mt 5 45 und 46 passenden Vers dort nicht belassen haben sollte[1].

Wir müssen noch fragen: sind Auslassungen des Mt in Q denkbar? Nach seiner Behandlung des Mk zu urteilen, kaum. Vielleicht hat er den Einzelworten Lk 12 35—36 13 25 das inhaltlich fast entsprechende große Gleichnis Mt 25 1—13 vorgezogen, vielleicht statt Lk 11 1—4 aus S den ganzen Passus Mt 6 7—15 eingesetzt[2]. Anstelle von Lk 12 52—53 hat Mt das genaue Zitat Mt 10 35—36. Aus S übernimmt er für Lk 17 3b—4 Mt 18 15—17 21—22, vielleicht für Lk 17 6 die stärkere Form Mt 17 20b.

Als richtiger Konzipist hat Mt unbedenklich ein Stück nach dem andern, fast stets in der Reihenfolge der Spruchsammlung aus deren Zusammenhange herausgenommen und an das (seiner Ansicht nach) sachlich vorhergehende angeschlossen, um einheitliche Gruppen zu bilden. Zum Teil waren diese schon in der Spruchquelle selber da, vgl. a_1 a_4 a_5 a_7—10, e_3 e_5 e_6, (b_1 b_2 b_3), d_4 d_5 d_6, i_1 i_2 i_3 i_7 i_6, p_1—5, g_2—5 6—10, m_1—3, q_1 q_3 q_4 q_2, so daß in der Tat, wie Harnack (S. 127 Anm 1) sagt, deutlich die großen Redekompo-

---

1. Die Möglichkeit, daß a_6 Lk 12 58—59 Mt 5 21—26 im Mt den rechten Platz habe, gebe ich zu, wenn auch die Angliederung in Lk 12 schwierig ist. — Wellhausen Lk S. 64 sagt: Lk 12 10 fehle hinter 11 23 und sei (für den neuen Zusammenhang) passend abgeändert. Es würde dann die auffallende Tatsache vorliegen, daß Lk nach 12 2—4 (Gott) 8—9 (Sohn des Menschen) zudritt 10 11—12 (der heilige Geist) angefügt habe.

2. Daß Mt die Einleitung Lk 11 1 fortließ, kann denselben Grund haben wie den, daß er Mt 3 14—15 einschob. Hier tritt Johannes vor Jesus zurück, dort sollte sein Jüngergebet den Anlaß zum Vaterunser gegeben haben? Doch ist wahrscheinlicher, daß Lk eine Sondernachricht, in der Tat eine »genaue Erkundigung« sich verschafft hat. Der Parallelismus Mt 6 2—4 5—6 16—18 macht ebenso glaubhaft, daß erst Mt 7—15 hier eingeordnet hat und also doch wohl beide Formen des Gebetes in S, keine in Q vorlag. Es wird nicht sicher zu sagen sein.

sitionen des Mt ihre Grundlage schon in Q gehabt haben. Aber nicht nur daß Mt solche Reihen durchführte, er hat ebenfalls in der Folge der Einschübe in diese Reihen einfach die Textordnung von Q inne gehalten, so in die Reihe a zuerst a_2, dann a_3, in die Reihe i i_5, dann i_6 eingefügt.

Wir können aber auch hier wie an den Mk-Parallelen im einzelnen genau verfolgen, in welcher Reihenfolge Mt komponiert hat, denn er knüpft hier ebenfalls immer wieder an der jeweils vordersten Stelle der Vorlage an.

1. 2. 3. haben im Lk und Mt ihren gewiesenen Platz.

Mit a_1 beginnt Mt das Sammelkapitel cc. 5—7. »Selig die Jünger«, a_2 sie sind das Salz, a_3 das Licht. a_4 beginnt »von der Gesetzeserfüllung und den neuen Geboten«, a_5, a_6 tritt vor a_7 (wie im Dekalog zuerst das 5., dann das 6. Gebot), es folgen a_7—a_9 mit dem Schlußwort dieses Abschnittes a_{10} [so sollt ihr denn vollkommen sein]. Die Reihe b enthält ebenfalls Gebote »zur Übung der besseren Gerechtigkeit«, b_1 vom Almosengeben, b_2 vom Beten, b_3 vom Fasten, b_4 »Schätze im Himmel« ist das Mittelglied zwischen dieser und der nächsten Reihe c »von der rechten Sorge nämlich um die Gerechtigkeit«, c_1 und c_2 c_3. (Es ist möglich, daß Mt an einer späteren Stelle seiner Arbeit die Reihe c bildete und vorstellte; aber c_1 war schon der Anfang eines Zwischenabsatzes, nachdem a_2 a_3 vorgenommen war.) Mt' Hand gleitet über die Papyrusrolle zurück zu den vorderen Kolumnen an die Stelle, welche er noch nicht als abgeschrieben bezeichnet hat, d_1 ist es. Er beginnt eine neue Reihe »Gebote und Verbote zur Lebensführung«, d_1, d_2 d_3, sodann folgen d_4 d_5 und der Schluß d_6. d_7 [die enge Pforte] leitet zur Reihe e über, die Mt mit einem Worte aus S über die Lügenpropheten beginnt, »die falschen und die wahren Jünger«. (k und g_1 ignoriert Mt, vielleicht mit Absicht.) Die Reihe e besteht aus: e_1 [Baum und Frucht], welches Mt allein beläßt, nicht mit i_5 vereinigt, e_2, dem er e_3 anfügt [Herr, Herr sagen], und e_4 [vom klugen und törichten Mann] als Schluß.

In das Wunderkapitel c. 8 gehört das sich nun an e_4 anschließende e_5 [der Hauptmann von Kapernaum] mit (späterer?) Einfügung von e_6 [im Reich der Himmel]. Da Mt die nun

in Q folgenden Johannes-Stücke in spätere Kapitel (11 21) einordnen will, erhalten die nun zunächst stehenden Sprüche über die Nachfolge e_8 e_9, ebenfalls einen Platz in c. 8, durch eine Mt-Komposition (in 8_{18}) eingefügt.

Mit f_1 hat Mt das Jüngerkapitel c 10 eingeleitet, f_2 mit Mk verbunden [die Missionsrede]. Mt sucht nach anderen die Jünger, ihr Verhalten und ihr Geschick betreffenden Einzelstücken, er rollt den Papyrus nach vorn zurück, g_1, er sucht nach vorwärts weiter und findet die beiden Reihen g_2—$_5$ g_6—$_{10}$.

Es folgt nun das Johanneskapitel c. 11 Mt greift zurück, h_1 [die Sendung des Johannes und Jesus' Worte über ihn], h_2, h_3 (o_1 o_2 wird für c. 21 unter andere Gleichnisse im Anschluß an die Vollmachtfrage zurückgestellt.) An h_3 schließt Mt die nun vorn freistehenden h_4 [Wehe über die Städte] und h_5 [Jesus' Jubelruf] an. Wir sehen klar wie der Anfangspassus immer mitwandert.

Da Mt j_1 [selig sind eure Augen . .] in das Gleichniskapitel c. 13 zu dem Jesajawort (Mk 4_{12} = Mt 13_{14}—$_{15}$) setzen will, fährt er, (zumal b_1—d_6 schon ihren Platz früher erhielten,) mit i_1 fort, durch welches er in dem Pharisäerkapitel c. 12 ein Mk-Stück ersetzt und ergänzt, sowie mit den folgenden inhaltlich zugehörigen Sprüchen i_2 i_3. i_4 [Lästerung gegen den Geist] scheint später, da die Sprüche, welche es umgeben, schon sämtlich anders gestellt waren, an i_3 angefügt zu sein, ohne rechten Zusammenhang, (vgl. S. 31 Anm. 1). Eher besteht dieser mit den von vorn nachgeholten i_5 i_6. Nach der Vorlage a folgen nun i_7 [Zeichenforderung und Jonaszeichen] und i_8 [der rückkehrende Dämon], erst von Mt umgeordnet, wie $12_{45\,b}$ beweist.

Es folgen p_1—p_5, welche in c. 23 die »große Pharisäerrede« bilden sollen; r_1 r_2 (vielleicht mit den vorhergehenden Lk 12_{35}—$_{38}$, Mt 25_1—$_{12}$ ähnlichen Versen) werden in die Wiederkunftsrede c. 24 einzuordnen sein; — so ist der ganze vordere und mittlere Teil der Vorlage frei geworden, und nur noch der Schluß einheitlich.

j_2 j_3 [vom Senfkorn, vom Sauerteig] haben in c. 13 (Himmelreichsgleichnisse) ihren Ort.

Im übrigen folgt Mt hier nur dem Mk, von Mt 13_{53} an.

Das im Anfang von Q völlig isoliert stehende k [blinde Führer von Blinden] schlägt in die »kleinen Pharisäerrede« in c. 15 ein. Mt holt es nach.

Die kurzen Sprüche l, m_{1-3}, n gliedert Mt geschickt an: l [vom Berge versetzenden Glauben], vielleicht in einer Form von S, an die Heilung des epileptischen Knaben, m_{1-3} in die Jüngerlehren c. 18, z. T. aus S erweitert, n als Schluß des Gleichnisses von den Weingärtnern in c. 20.

In c. 21 wird o_1 o_2 an die Vollmachtsfrage angeschlossen, die Reihe p_{1-5} bildet in c. 23 die große Pharisäerrede, r_1 r_2 wird mit der Reihe q_{1-4} (mit Vorstellung von 9_2) in c. 24, der Wiederkunftsrede, eingeordnet, s bezw. das ganze Gleichnis in Mt'Form aus S in c. 25, unter den Endgerichtsgleichnissen.

Wernles[1], Wellhausens[2] und Harnacks[3] Ansicht, daß »die gleiche Reihenfolge, in der Mt und Lk im Mk nicht enthaltene Stücke bringen, für die Reihenfolge in der Quelle beweisend« sei, bleibt selbstverständlich bestehen. Man sehe in der obigen Tabelle: 1. 2. 3. $a_{1\,8-10}$ $d_{1\,2}$ $e_{1\,2\,4\,5\,8\,9}$ $f_{1\,2}$ $g_{2-5\,6-7}$ j_{2-3} m_{1-3} $q_{1\,3\,4}$ s[4]. Jener erste Satz fällt zum Teil mit dem folgenden zweiten zusammen, der sich ihm nun überordnet: es gilt überhaupt bis auf wenige Ausnahmen die Reihenfolge des Lk«. Die Annahme (S. 3), daß Lk seine Vorsicht in formeller Beziehung wie an der Mk-Vorlage so an Q beibehielt, hat sich bewahrheitet. Denn — und hier ist der Knotenpunkt unserer Argumentation —: wir erkennen, daß sich auch des Mt Arbeitsmethode ebenso wie an Mk an einer so geordneten Q wiederholt[5]. Es rechtfertigt sich damit aber auch die zweite (Hülfs-)Annahme, daß die wenigen von Lk umgestellten (15) Verse im Mt den ursprünglicheren Platz behalten haben. Wir können die Gründe für die Änderungen des Lk überall erkennen.

Daß Lk a_4 a_5 a_7 an der ersten Stelle fortließ, erklärt sich aus der Tendenz seiner Bergpredigt (6_{36}). In dem »aber auch,

---

1. S. 88. 2. S. 66. 3. S. 121.

4. Vgl. dazu Harnack S. 121 ff.

5. Die Rekonstruktion H. J. Holtzmanns von 1863 wird so auf anderem Wege zum Abschlusse gebracht.

die ihr zuhört, sage ich« 6_{27a} scheint zu liegen, daß Lk nach einem Absatz eine neue Einleitung macht (Anrede an die Menge 6_{17}). Aus Teilen dieser Auslassungen[1] bildet Lk in anderer Reihenfolge ein größeres Zwischenstück innerhalb S in c. 16_{14}—$_{18}$. h_2, den Zusammenhang nicht eng wahrend,[2] (Lk drängt auch die folgenden o_1 o_2 kurz zusammen), wird ebendorthin übernommen und zwar vor 16_{17}, weil 17 erst dadurch seine richtige Begrenzung erhält[3].

Über d_6 (Lk 6_{31}) siehe oben S. 31. Nach Lk 11_{13b} erscheint 6_{31} als starker Abfall.

a_2 (Lk 14_{34}—$_{35}$) wird entfernt, da Lk 11_{14}—$_{54}$ nur von Gegnern und Pharisäern, nicht Jüngern handelt.

p_2 (Lk 18_{14b}) hat in der Lk-Komposition 11_{39}—$_{52}$ keinen rechten Platz mehr, so daß Lk den Spruch nach 18_{14} versetzt, wo er nachhinkt[4].

p_5 (Lk 13_{34}—$_{35}$) wird umgestellt, da sich nur die erste Hälfte des Zitats, 11_{49}—$_{51}$, auf 11_{48} beziehen ließ[5].

c_2 (Lk 16_{13}) schließt nach vorn (12_{10}) nicht an, sehr allgemein nur an 12_{22}. (Hier bildet Lk wieder eine Einleitung 12_{22a}.)

Vor g_3—$_{10}$ (Lk $14_{26\,27}$ 17_{33}) trennt Lk die Wiederholungen (Spaltung, Gegensatz) Lk $12_{52\,53}$ und 14_{26}.

Man könnte zweifeln, ob Lk $6_{39\,40}$ am rechten Orte stehen. Aber es ist kein Grund abzusehen, warum Lk diese Verse hier erst eingegliedert haben sollte; er setzt vielmehr (ebenso wie 13_{18a} $_{20a}$ und sonst) eine Einleitung vor, da kein Zusammenhang bestand.

Sehen wir auf die sachliche Ordnung des Inhaltes

---

1. H. J. Holtzmann synopt. Ev. S. 156: Lk beeilt sich, alle (?) bedeutenderen Stellen der Redesammlung, die er aus irgend welchen Gründen bisher übergangen hat, nachzutragen.

2. Vgl. H. J. Holtzmann syn. Ev. S. 144f., welcher den Zusammenhang herzustellen sucht.

3. S. o. S. 10 und dort Anm. 1. B. Weiß Lk S. 547.

4. S. o. S. 29 Anm. 2.

5. Harnack S. 119: Da die Worte Mt 23_{37}—$_{39}$ bei Mt unmittelbar und ohne neue Einführung den ersten vv. 34—36 folgen, so ist es an sich sehr wahrscheinlich, daß sie noch zum Zitat gehören.

von Q — unter Abtrennung der Einleitung[1] —, so zeigt sich, daß nicht nur für die großen Redekompositionen des Mt, wie Harnack sagt (s. o. S. 31f.), sondern noch genauer: für fast alle seiner Sammelkapitel schon in Q die direkte Grundlage vorhanden war. Er brauchte nur für die Eingliederung in den Mk-Text nach den geeigneten Stellen zu suchen und diesen Plan auszubauen. So:

für »die Lehre« cc. 5—7
in Q a_1 bis e_4 unter Einfügung von Reihe b und c.
(für »die Heilungen« cc. 8—9 hatte auch Q in e_5 ein sofort anschließendes Beispiel.)
für »die Jünger« c. 10, »Johannes« c. 11, »die Pharisäer« cc. 12 und 23,
in Q einige klare Gruppen, welche Mt in anderer Ordnung zusammenstellte:
»die Jünger« e_8—f_3 g_2—$_5$ $_6$—$_{10}$.
»Johannes« h_1—h_3.
»die Pharisäer« i_1—i_7 p_1—$_5$.
(für »Himmelreichsgleichnisse« c. 13 nur j_2—$_3$.)
für »Jüngerlehren« c. 18 — m_1—$_3$.
die »große Pharisäerrede« c. 23 — p_1—$_5$.
die »Wiederkunftsgleichnisse« c. 24—25 — q_1—$_4$ r_1—$_2$ s.

Q selber zerfiel in gerade diese Gesichtspunkte zeigende Abschnitte[2]. Doch nicht so, daß eine strenge Disposition, wie es nach den Inhaltsangaben von v. Soden,[3] Wernle, Harnack, Wellhausen fast scheinen möchte, durchgeführt war. Gerade die unzweifelhaft gleichlaufenden Reihen kleinen Umfanges verraten keine engere Zusammengehörigkeit, z. B.

Lk $12_{2—3}$ Mt $10_{26b—27}$ es ist nichts verhüllt . . .
» $12_{4—7}$ » $10_{28—31}$ fürchtet euch nicht . . .
» $12_{8—9}$ » $10_{32—33}$ wer mich bekennt . . .

---

1. Vgl. Harnack S. 169.

2. Es wird daher wohl auch die Zahlensymbolik weniger des Mt Werk sein, wie vielmehr auf der Quellenordnung von Q beruhen. Vgl. die Seligpreisungen, wo man die 7-, 8-, 9-Zahl finden kann, die Antithesen c. $5_{21—48}$, die Weherufe c. 23.

3. S. 43f. Es ist doch schon allein psychologisch undenkbar, daß ein Ur-Mt eine derartige »tadellose Anordnung« durchdacht haben sollte.

Gleichfalls haben die Reihen
Lk 6_{20-20} Mt 5_{1-12} die Seligpreisungen.
» 16_{14-18} 6_{36} » 5_{17-48} die neuen Gebote
nur einen ganz allgemeinen Gedanken als Richtlinie. H. J. Holtzmanns Wort[1] von der »im allgemeinen unchronologischen und auch nur im weitesten Sinne des Wortes sachlichen Anordnung« wird also ebenfalls bestätigt. Man kann folgende Scheidung der einzelnen Gruppen nach größeren Redeteilen und kleinen Zwischenstücken versuchen[2]:

[Einleitung	1.—3.]
1) Seligpreisungen	a_1
2) Vom Gesetz und den neuen Geboten	a_4—$_{10}$
3) Mahnungen und Gebote, wahre und falsche Jünger	d_1—e_4
4) vom glaubenden Heiden	e_5
5) von Johannes dem Täufer	h_1—h_3
6) von der Jüngernachfolge und ihrem Beruf	e_8—h_4
7) Jubelruf Jesu, von der wahren Gerechtigkeit, von Gottes Güte	h_5—d_6
8) von der Zeichenforderung und den Dämonen	i_1—i_7
9) Einzelworte	a_2—c_1
10) wider die Pharisäer	p_1—p_5
11) Mahnungen und Gebote	g_2—b_4
12) über die Erwartung der Wiederkunft	. .—r_2
13) von der Nachfolge	g_6—$_{10}$
14) Einzelworte	a_6
15) vom Gottesreich	j_2—$_3$
16) vom Eingang in das Reich der Himmel	d_7—n
17) Einzelworte	m_1—l
18) von der Wiederkunft	q_1—s.

Das Schlußwort über Mt fehlt noch: nach Mk, nach Q noch des Mt' Sonderüberlieferung. Sie läßt sich leicht gliedern:

---

1. Synopt. Ev. 1863 S. 135f. Vgl. Harnack S. 158f.
2. Siehe die Trennungsstriche in der Tabelle S. 29—30.

Die Vorgeschichten
1 1—2 23
und die Nachgeschichten:
27 62—28 20
Stücke einer besonderen Petrus-Überlieferung:
14 28—33 16 17—19 17 24—27 18 21—22.
Sprüche und Gleichnisse:
10 16 b
11 28—30
12 11—12
12 36—37
13 24—30 36—43
13 44
13 45—46
13 47—50
13 52
18 3—4
18 10
18 18—20
18 23—35
19 10—12
19 28
20 1—15
21 33—43
22 1—14
25 1—12
(25 14—30)
25 31—46
Zusätze zur Leidensgeschichte:
21 10—11 14 15 b—16
26 25 52—54
27 3—10 19 24—25 51 b—53
Gemeindebildungen anderer Art:
3 14—15 6(7—15) 34 7 15—16 a 10 23 25—26 a (40) 41 (42) 12 40 13 49
16 27 18(15)—17 23 8—11.

Für die Reihe der Himmelreichsgleichnisse, welche mit Ausnahme weniger Verse in c. 13 (44—46 52) denselben lehrhaft überarbeiteten Charakter tragen, hat vielleicht eine einheitliche

Beziehung bestanden. Im übrigen wird auf eine Zusammenfassung der einzelnen Teile verzichtet werden müssen.

Viel wichtiger ist eine Feststellung, die wir über die Art und Weise machen können, in der Mt diesen Sammelstoff in sein Evangelium eingefügt hat. Er tat es an dritter Stelle. Eine ganze Reihe Beispiele liegen vor, wo auf Mk Q folgt, zudritt aber S, darauf zumeist wieder Mk.

	Mk	Q	S
In cc. 8—9:	8 2—4	5—13	
	14—17	18—22	
	23—9 25		27—34
	9 35.		
in c. 10:	10 1—4	5—16a	16b
	17—23	24—39	40—42.
in c. 11:		11 25—27	28—30
	12 1		
in c. 12:	12 1—21	22—35	36—37
in c. 13:	13 1—15	16—17	
	18—23		24—30 [1]
	(Mk u. Q:)	31—35	36—52
	53—58.		
in c. 18:	(Mk u. Q:)	18 1—9	10
		12—14	15—35
	19 1		
in c. 21:	21 23—27	28—32	
	33—46		22 1—14
	22 15—22		
in cc. 24—25:	24 32—36	37—41	
	42	43—51	25 1—46
	26 1.		

Zwingender kann unsere bisherige Analyse der Arbeitsmethode des Mt nicht abgeschlossen werden. Er hat in der Tat so einfach wie möglich komponiert: zunächst überdachte

1. Vgl. Wernle S. 129.

er als Grundlage die Mk-Vorlage; er suchte nach Verbindungsstellen für die im engen Anschluß an die Spruchquelle naheliegenden Sammelkapitel, er ordnete den Inhalt von Q in der oben (S. 32—34) dargestellten Weise ein und fügte zuletzt die Stücke der Sonderüberlieferung an.

Anhang.

Der im Anhang wiedergegebene Entwurf zu einer Synopse in der Anordnung Mk-**Lk**-Mt erklärt sich aus sich selbst. Mk hat die unveränderte Textfolge, Lk ebenfalls mit wenigen Ausnahmen. Am meisten durchbrochen ist Mt, wenn auch 1$_1$—4$_{25}$ 12$_{46}$—13$_{52}$ 13$_{53}$—18$_9$ 19$_1$—28$_{20}$ in fortlaufendem Zusammenhang stehen. Jede Umstellung eines Abschnittes des Lk resp. Mt ist mit Angabe der vorderen Parallele (Mt resp. Lk) vermerkt. Die umgestellten Abschnitte sind an ihrem neuen Platze etwas eingerückt, sodaß die vortretenden Zahlen die übliche Textordnung des Lk und auch des Mt einhalten. Auch des Mt! Es scheint mir ein Vorzug gerade dieser Synopse zu sein, daß auch für Mt trotz der Auseinandernahme desselben doch ein verhältnismäßig einfacher Überblick möglich ist. Es hängt das mit der Klarheit seines Arbeitsplanes zusammen (vgl. oben S. 23—25). Durch die regelmäßigen Verweisungen, vor allem durch die zwischen Lk 13$_{17}$ und $_{22}$ neben Lk 13$_{18}$—$_{21}$ eingefügte Tabelle der Parallelen zu Mt 12$_1$—17$_{27}$ ist Mißverständnissen vorgebeugt. Die Orientierung der Verweise geht, wie bemerkt, durchweg nach vorn, von Mt auf Lk und Mk, von Lk nur auf Mk.

Vergleiche mit Synopsen der Ordnung Mk-**Mt**-Lk dürften sich erübrigen (vgl. Herzog-Hauck R.-E. XIX S. 277 ff.), vor allem wegen der bedeutenden Unterschiede in der Gruppierung des Mt. Auch vor der neuesten derselben, der „deutschen Evangelien-Synopse“ von Huck, Tübingen, Mohr (1908) hat jede synoptische Ordnung nach Mk-**Lk**-Mt den Vorzug, daß Wiederholungen des Textes (wie bei Huck) in größerer Zahl nur bei Mt nötig sein werden, vor allem aber daß ein klarerer Einblick in die Quellenverarbeitung ermöglicht ist.

R. Heineke in seiner „Synopse der 3 ersten kanonischen Evangelien“ (1898), in drei getrennten Teilen gedruckt: 1. Mk und Parallelen, 2. Lk-Mt-Parallelen und Lk' S, 3. Mt' S und Anhänge, — hat zwar den einheitlichen Überblick über jedes Evangelium durch Zwischenangaben über die an anderer Stelle gedruckten Perikopen ermöglicht, aber eine Synopse aller drei Evangelien im eigentlichen Sinne nicht geschaffen. Er ordnet im 2. Hefte gleichfalls: **Lk**-Mt, hat einige Parallelen weniger: Lk 3$_{16}$ 7$_{29}$—$_{30}$

13_{30} 17_{33} 18_{14b}), dagegen zieht er noch Lk 22_{28-30} an (s. o. S. 6 Anm. 1).

Die in der rechten Seitenabteilung meiner Synopse eingetragenen Quellenangaben für Lk und Mt sind eingehender wie in der Evangelienerklärung (Joh. Weiß) in den „Schriften des neuen Testaments“ (I. 2. Aufl. 1907). Unter: Lk bezw. Mt sind deren Redaktionsstücke und Kompositionen für sich gestellt, welche J. Weiß ebenfalls unter S behält.

Die Quellenangaben beziehen sich auf Lk und Mt. Es deckt sich daher die Rubrik M nicht mit Mk. Nur unter der Annahme, daß sowohl der uns erhaltene Mk als auch der Lk und Mt als gemeinsame Vorlage dienende Mk-Text getrennt voneinander auf einen älteren Mk zurückgehen, erklären sich:

1. die Verse im jetzigen Mk, welche aus unerklärlichen Gründen von Lk und Mt nicht berücksichtigt sind, — sie standen nicht in ihrem Mk, sondern sind an den älteren Mk in anderer Tradition angefügt. So:
   Mk $2_{18a\ 27}$ 7_2 („d. h. mit ungewaschenen“) 7_{3-4} 7_{11} („d. h. eine Opfergabe“) 9_{50b} 15_{21} („der Vater des Alexander und Rufus“) 15_{25}, ein Schlußstück nach 16_8.
2. die Verse des Lk und Mt innerhalb des Mt-Textes, welche ihnen gemeinsam, aber nicht im Mk enthalten sind, — sie waren allein in ihrer Mk-Vorlage. So:
   Lk 5_{38} = Mt 9_{17b} und vgl. Wernle S. 220 f., 45 ff. B. Weiß Lk S. 257 f.

Es bezeichnet also:

M die Mk-Vorlage des Lk und Mt.
Q die Spruchquelle.
S die Sonderüberlieferung.
S Lk des Lk,
S Mt des Mt.
Lk Redaktionsstücke und Kompositionen des Lk, desgleichen
Mt » » des Mt.

Durch | sind in der Synopse Parallelen geschieden, welche sich inhaltlich berühren, aber aus verschiedenen Quellen stammen, durch ⁞ solche Parallelen, deren eine z. T. mit anderer Quelle vereinigt ist. Durch ( ), z. B. Mk (2_{22b}) sind die Text-Interpolationen ausgeschieden, gemäß Weizsäckers Übersetzung, z. T. Wellhausen, J. Weiß.

Übersicht zu einer Synopse

nach			Quellen des Lk und Mt					
Mk	Lk	Mt	M	Q	S Lk	S Mt	Lk	Mt
	1 1—4						Lk	
	1 5—25				S			
	1 26—38				S			
	1 39—56				S			
	1 57—80				S			
		1 1—17 = Lk 3 23—38				S		
		1 18—15				S		
	2 1—20				S			
	2 21—39				S			
		2 1—23				S		
	2 40—52				S			
1 1			M					
	3 1—2a				S			
1 2—4	3 1b—6	3 1—3	M					
1 5—6		3 4—6	M					
	3 7—9	3 7—10		Q				
	3 10—14				S			
	3 15						Lk	
1 7—8	3 16—17	3 11—12		Q				
	3 18						Lk	
	3 19—20 = Mk 6 17		M					
1 9	3 21	3 13	M					
		3 14—15				S		
1 10—11	3 22	3 16—17	M					
	3 23—38	1 1—17			S	S		
	4 1						Lk	
1 12—13a	4 2a	4 1	M					
	4 2b—13	4 2—11a		Q				
1 13b		4 11b	M					
1 14a	4 14a	4 12	M					
		4 13—16						Mt
1 14b—15	4 14b—15	4 17	M					
	4 16—30 = Mk 6 1—6					S		
	4 31—44 = Mk 1 21—39		M					
1 16—20	5 1—11	4 18—22	M			S		
1 21—22	4 31—32		M					
1 23—28	4 33—37		M					
1 29—34	4 38—41	8 14—16	M					

Mk	Lk	Mt	M	Q	S Lk	S Mt	Lk	Mt
		8 17						Mt
1 35—38	4 42—43		M					
1 39	4 44	4 23	M					
		4 24—25 (= Mk 3 7—12)						Mt
	5 12a						Lk	
1 40—44	5 12b—14	8 2—4	M					
1 45	5 15—16		M					
	5 17						Lk	
2 1—13	5 18—26	9 2—8	M					
2 14—17a	5 27—31	9 9—12	M					
		9 13a (= Mt 12 7)						Mt
2 17b	5 32	9 13 b	M					
2 18a			—					
2 18b—20	5 33—35	9 14—15	M					
	5 36a						Lk	
2 21	5 36	9 16	M					
2 22a	5 37	9 17a	M					
(2 22b)	5 38	9 17b	M					
	5 39				S			
2 23—26	6 1—4	12 1—4	M					
		12 5—7						Mt
2 27			M					
2 28	6 5	12 8	M					
3 1—3	6 6—8	12 9—10	M					
3 4	6 9	12 11—12	M			S		
3 5—6	6 10—11	12 13—14	M					
	6 12—16 = Mk 3 13—19		M					
3 7—12	6 17—19	12 15—16	M					
		12 17—21						Mt
	6 12						Lk	
3 13—19	6 13—16	10 1—4	M					
	6 20a	5 1—2		Q				
	6 20b—21	5 3—10		Q				
	6 22—23	5 11—12		Q				
	6 24—26				S			
		5 13 = Lk 14 34—35		Q				
		5 14—16 = Lk 11 33		Q				
		5 17—20 = Lk 16 17		Q				
		5 21—24		Q?		(S?)		
		5 25—26 = Lk 12 58—59		Q				
		5 27—29 (5 30)		Q?		(S?)		
		5 31—32 = Lk 16 18		Q				
		5 33—37		Q?		(S?)		

Mk	Lk	Mt	M	Q	S Lk	S Mt	Lk	Mt
	6 27—30	5 38—45		Q				
	6 31	7 12		Q				
	6 32—33	5 46—47		Q				
	6 34				S			
	6 35a			Q				
	6 35b			Q				
	6 36	5 48		Q				
		6 1—6		Q?		(S?)		
		6 7—15 = Lk 11 1—4		Q				
		6 16—18		Q?		(S?)		
		6 19—21 = Lk 12 33b—34		Q				
		6 22—23 = Lk 11 34—35		Q				
		6 24 = Lk 16 13		Q				
		6 25—34 = Lk 12 22—31		Q				
	6 37—38a	7 1—2a		Q				
	6 38b				S			
	6 38c	7 2b		Q				
	6 39a						Lk	
	6 39	15 14		Q				
	6 40	10 24		Q				
		10 25—26a				S		
	6 41—42	7 3—5		Q				
		7 6		Q				
		7 7—11 = Lk 11 9—13		Q				
		7 12 = Lk 6 31		Q				
		7 13—14 = Lk 13 24		Q				
		7 15—16a				S		
	6 43—44	7 16b—20		Q				
		12 33		Q?				
	6 45	12 34—35		Q				
		12 36—37				S		
	6 46	7 21		Q				
		7 22—23 = Lk 13 26—27		Q				
	6 47—49	7 24—27		Q				
		7 28—8 1						Mt
		8 2—4 = Mk 1 40—44	M					
	7 1a						Lk	
	7 1b—9	8 5—10		Q	S?			
		8 11—12 = Lk 13 28—29		Q				
	7 10	8 13		Q	S?			
		8 14—17 = Mk 1 29—34	M					
		8 18						Mt

Mk	Lk	Mt	M	Q	S Lk	S Mt	Lk	Mt
		8 19—22 = Lk 9 57—60		Q				
	7 11—17				S			
	7 18						Lk	
	7 19	11 2—3		Q				
	7 20—21						Lk	
	7 22—23	11 4—6		Q				
	7 24—28	11 7—11		Q				
		21 28—31a		Q				
	7 29—30	21 31b—32		Q				
	7 31—35	11 16—19		Q				
	7 36—50				S			
	8 1—3				S			
3 20—21			M					
		12 1—21 = Mk 2 23—3 12	M			S		
	11 14	12 22—23		Q				
3 22	11 15	12 24	M	Q				
	11 16						Lk	
3 23—26	11 17—20	12 25—28	M	Q				
3 27	11 21—22	12 29	M	Q				
	11 23	12 30		Q				
3 28—30	12 10	12 31—32	M	Q				
		12 33—37 = Lk 6 45		Q				
		12 38—42 = Lk 11 29—32		Q				
		12 43—45 = Lk 11 24—26		Q				
3 31—35	8 19—21	12 46—50	M					
4 1—2	8 4	13 1—3a	M					
4 3—8	8 5—8a	13 3b—8	M					
4 9	8 8b	13 9	M					
4 10—11	8 9—10a	13 10—11	M					
		13 12 = Mk 4 25	M					
4 12	8 10b	13 13	M					
		13 14—15						Mt
4 13		13 16—17 = Lk 10 23b—24		Q				
4 14—20	8 11—15	13 18—23	M					
4 21—22	8 16—17		M					
4 23			M					
4 24a	8 18a		M					
4 24b			M					
4 25	8 18b	13 12	M					
	8 19—21 = Mk 3 31—35		M					
4 26—29		13 24—30				S		
4 30—32	13 18—19	13 31—32	M	Q				
	13 20—21	13 33		Q				
4 33—34		13 34	M					

Mk	Lk	Mt	M	Q	S Lk	S Mt	Lk	Mt
		13 35						Mt
		13 36—43				S		
		13 44				S		
		13 45—46				S		
		13 47—48				S		
		13 49				S		
		13 50						Mt
		13 51				(S?)		Mt
		13 52				S		
4 35—41	8 22—25	8 23—27	M					
5 1—20	8 26—39	8 28—34	M					
5 21	8 40	9 1	M					
		9 2—17 = Mk 2 3—22	M					
5 22—43	8 41—56	9 18—25	M					
		9 26						Mt
		9 27—31				S		
		9 32—33				S		
		9 34 (= Mt 12 24)						Mt
6 1—6	4 16—30	13 53—58	M		S			
6 7a		9 35	M					
6 7b—13	9 1—6	(10 5b—16)	M					
6 14—16	9 7—9	14 1—2	M					
6 17	3 19—20	14 3	M					
6 18—29		14 4—12a	M					
		14 12b—13a				(S?)		Mt
6 30—33	9 10—11	14 13b—14	M					
6 34		9 36	M					
6 35—44	9 12—17	14 15—21	M					
6 45—50		14 22—27	M					
		14 28—31				S		
6 51—52		14 32—33				S		
6 53—56		14 34—36	M					
7 1—2		15 1	M					
7 3—4			—					
7 5—13		15 2—9	M					
7 14—15		15 10—11	M					
(7 16)		15 12	—			(S?)		Mt
		15 13				S		
		15 14a						Mt
		15 14b = Lk 6 39		Q				
7 17—23		15 15—20	M					
7 24—31		15 21—29a	M					
7 32—37			M					
		15 29b—31						Mt
8 1—10		15 32—39	M					
8 11—12a		16 1—2a	M					
		(16 2—3) = Lk 12 54—55						
8 12—13		16 4 (= Mt 12 39)		Q				

Mk	Lk	Mt	M	Q	S Lk	S Mt	Lk	Mt
8 14—21		16 5—10	M					
		16 11—12						Mt
8 22—26			M					
	9 18a						Lk	
8 27—29	9 18b—20	16 13—16	M					
		16 17—19				S		
8 30	9 21	16 20	M					
8 31	9 22	16 21	M					
8 32—33		16 22—23	M					
8 34—36	9 23—25	16 24—26a	M					
8 37		16 26b	M					
8 38	9 26	16 27	M			S?		(Mt?)
9 1	9 27	16 28	M					
9 2—9	9 28—36	17 1—9	M					
9 10—13		17 10—12	M					
		17 13						Mt
9 14—27	9 37—42	17 14—18	M					
	9 43a						Lk	
9 28		17 19	M					
9 29		17 20 (21) (= Lk 17 6)		Q				
	9 43b						Lk	
9 30—32	9 44—45	17 22—23	M					
		17 24—27				S		
9 33—34	9 46	18 1	M					
9 35	(9 48c)		M					
9 36	9 47	18 2	M					
		18 3—4 (= Mk 10 15)				S		
9 37a	9 48a	18 5 (= Mt 10 40a)	M					
9 37b	9 48b	(Mt 10 40b)	M					
	9 48c (= Mk 9 35)		M					
9 38—40	9 49—50		M					
9 41			M					
9 42	(17 1—2)	18 6	M					
		18 7 = Lk 17 1—3a		Q				
9 43—48		18 8—9	M					
9 49			M					
9 50a			M					
9 50b			—					
	9 51—56				S			
	9 57a						Lk	
	9 57—58	8 19—20		Q				
	9 59						Lk	
	9 60	8 21—22		Q				
	9 60b						Lk	
	9 61—62				S			
	10 1				S		(Lk?)	
	10 2	9 37—38		Q				

Mk	Lk	Mt	M	Q	S Lk	S Mt	Lk	Mt
		10 1—4 = Mk 3 13—19	M					
		10 5a						Mt
	10 3—12	10 5b—16a	M	Q				
		10 16b				S		
		10 17—23 = Lk 12 11—12	M					
		10 24—26a = Lk 6 40		Q				
		10 26b—33 = Lk 12 1—9		Q				
		10 34—36 = Lk 12 51—53		Q				
		10 37—38 = Lk 14 25—27		Q				
		10 39 = Lk 17 33		Q				
		11 20						Mt
	10 13—15	11 21—24		Q				
	10 16	10 40 (= Mk 9 37)	M (Mt)		S			
		10 41				S		
		10 42 (= Mk 9 41)	M					
		11 1						Mt
		11 2—11 = Lk 7 18—28		Q				
		11 12—15 = Lk 16 16		Q				
		11 16—19 = Lk 7 31—35		Q				
		11 20—24 = Lk 13—15		Q				
	10 17				S		(Lk?)	
	10 18—20				S			
	10 21	11 25—26		Q				
	10 22a						Lk	
	10 22	11 27		Q				
		11 28—30				S		
	10 23a						Lk	
	10 23b—24	13 16—17		Q				
	10 25—28 = Mk 12 28—34				S			
	10 29—37				S			
	10 38—42				S			
	11 1—2a							
		6 7—8		Q		S		
	11 2—4	6 9—13		Q		S		
		6 14—15				S		
	11 5—8				S			
	11 9a						Lk	
	11 9—10	7 7—8		Q				
	11 11—13	7 9—11		Q				

Mk	Lk	Mt	M	Q	S Lk	S Lk	Lk	Mt
	11 14—23 = Mk 3 22—27			Q				
	11 24—26	12 43—45		Q				Mt
		12 45b						
	11 27—28				S			
	11 29a						Lk	
	11 29b	12 38—39		Q				
	11 30	12 40		Q				
	11 31—32	12 41—42		Q				
		5 14		Q				
	11 33	5 15		Q				
		5 16		Q				
	11 34—35	6 22—23		Q				
	11 36				S			
	11 37—38 (= Mk 7 1—2)		(M?)		(S?)		Lk	
	11 39a	23 1					Lk	Mt
		23 2—7		Q				
		23 8—11				S		
		23 12 = Lk 18 14b		Q				
		23 13—22		Q				
	11 39—48	23 23—33		Q			Lk	
	11 49—51	23 34—36		Q				
	11 52			Q			Lk	
	11 53—54 (= Mk 10 2b)		(M?)		(S?)		Lk	
	12 1 (= Mk 8 15)						Lk	
	12 2—3	10 26b—27		Q				
	12 4—5	10 28		Q				
	12 6—7	10 29—31		Q				
	12 8—9	10 32—33		Q				
	12 10 = Mk 3 28—29			Q				
		10 17—18 (= Mk 13 9)	M					
	12 11—12	10 19—20 (= Mk 13 11)	M				Lk	
		10 21—22 (= Mk 13 12—13)	M					
		10 23				S		
	12 13—14				S			
	12 15—20				S			
	12 21				S			
	12 22a						Lk	
	12 22—25	6 25—27		Q				
	12 26				S			
	12 27—28	6 28—30		Q				
	12 29—30	6 31—32		Q				
	12 31	6 33		Q				
		6 34				S		
	12 32				S			

Mk	Lk	Mt	M	Q	S Lk	S Mt	Lk	Mt
	12 33a				S			
	12 33b—34	6 19—21		Q				
	12 35—36			Q?				
	12 37—38			Q?				
	12 39—40	24 43—44		Q				
	12 41 (Mk 13 37)						Lk	
	12 42—46	24 45—51		Q				
		24 51b						Mt
	12 47—48a				S			
	12 48b				S			
	12 49				S			
	12 50				S			
	12 51	10 34		Q				
	12 52—53	10 35—36		Q				Mt
	12 54—56	(16 2b—3)			S			
	12 57				S			
	12 58—59	5 25—26		Q				
	13 1—5				S			
	13 6—9				S			
	13 10—17				S			
		12 1—21 = Mk 2 23—3 12	M			S		
		12 22—32 = Mk 3 22—30	M	Q				
		12 33—37 = Lk 6 45		Q				
		12 38—42 = Lk 11 29—32		Q				
		12 43—45 = Lk 11 24—26		Q				
		12 46—13 15 = Mk 3 31—4 12	M					
		13 16—17 = Lk 10 23b—24		Q				
	13 18—21 = Mk 4 30—32	13 18—52 = Mk 4 14—34	M	Q		S		
		13 53—58 = Mk 6 1—6	M					
		14 1—36 = Mk 6 14—56	M			S		
		15 1—14a = Mk 7 1—15	M			S		
		15 14b = Lk 6 39		Q				
		15 15—39 = Mk 7 17—8 10	M					
		16 1—28 = Mk 8 11—9 1	M	Q		S		
		17 1—27 = Mk 9 2—32	M	Q		S		
	13 22						Lk	
	13 23						Lk	
	13 24	7 13—14		Q				

Mk	Lk	Mt	M	Q	S Lk	S Mt	Lk	Mt
	13 25			Q?				
	13 26—27	7 22—23		Q	(S?)			
	13 28—29	8 11—12		Q				
	13 30	20 16a		Q				
	13 31—33				S			
	13 34—35	23 37—39		Q				
	14 1—6				S			
	14 7						Lk	
	14 8—11				S			
	14 12a						Lk	
	14 12b—14				S			
	14 15						Lk	
	14 16—24	22 1—14			S	S		
	14 25						Lk	
	14 26—27	10 37—38		Q				
	14 28—30				S			
	14 31—32				S			
	14 33				S			
	14 34—35a	5 13		Q				
	14 35b	(11 15)		Q				
		18 1—9 = Mk 9 33—48	M	Q				
		18 10				S		
		(18 11)						
	15 1—2 (= Mk 2 15—16)					(S?)	Lk	
	15 3						Lk	
	15 4—7	18 12—14		Q	S?			
	15 8—10				S			
	15 11—32				S			
	16 1—8				S			
	16 9				S			
	16 10—12				S			
	16 13	6 24		Q				
	16 14—15	(5 20)		(Q)			Lk	
		11 12		Q				
	16 16	11 13—14		Q				
		11 15		Q				
		5 17		Q				
	16 17	5 18		Q				
		5 19		Q				
		5 20 (= Lk 16 15)		Q				
	16 18	5 31—32		Q				
	16 19—31				S			
	17 1a						Lk	
	17 1	18 7		Q				
	17 2 (= Mk 9 42)		M					
	17 3a						Lk	
	17 3b	18 15—17		Q		S		
		18 18				S		
		18 19				S		

Mk	Lk	Mt	M	Q	S Lk	S Mt	Lk	Mt
		18 20				S		
	17 4	18 21—22		Q		S		
		18 23—35				S		
	17 5						Lk	
	17 6	(17 20)		Q				
	17 7—10				S			
	17 11						Lk	
	17 12—19				S			
	17 20 a						Lk	
	17 20 b—21				S			
	17 22 a						Lk	
	17 22				S			
	17 23—24	24 26—27		Q				
	17 25						Lk	
	17 26—27	24 37—39		Q				
	17 28—30				S			
	17 31 (=Mk 13 15)		M					
	17 32						Lk	
	17 33	10 39		Q				
	17 34	24 40		Q				
	17 35	24 41		Q				
	(17 36)							
	17 37 a						Lk	
	17 37 b	24 28		Q				
	18 1						Lk	
	18 2—8 a				S			
	18 8 b						Lk	
	18 9						Lk	
	18 10—14 a				S			
	18 14 b	23 12		Q				
10 1		19 1—2	M					
10 2—9		19 3—8	M					
10 10—12		19 9	M					
		19 10						Mt
		19 11—12				S		
10 13—14	18 15—16	19 13—14	M					
10 15	18 17		M					
10 16		19 15	M					
10 17—22	18 18—23	19 16—22	M					
10 23—27	18 24—27	19 23—26	M					
10 28	18 28	19 27	M					
		19 28				S		
10 29—30	18 29—30	19 29	M					
10 31		19 30	M					
		20 1—15				S		
		10 16 a = Lk 13 30		Q				
10 32 a		(20 16 b)	M					
10 32 b—34	18 31—33	20 17—19	M					
	18 34						Lk	
10 35—44		20 20—27	M					
10 45		20 28	M					

Mk	Lk	Mt	M	Q	S Lk	S Mt	Lk	Mt
10 46—52	18 35—43 a	20 29—33	M					
	18 43 b						Lk	
	19 1—9				S			
	19 10				S			
	19 11						Lk	
	19 12 a	25 14 a		Q?		S		
	19 12 b				S			
	19 13	25 14 b—15		Q?		S		
	19 14—15 a				S			
	19 15 b—24	25 16—28		Q?		S		
	(19 25)							
	19 26	25 29		Q				
		25 30				S		
	19 27				S			
11 1—3	19 28—31	21 1—3	M					
		21 4—5						Mt
11 4—7	19 32—35	21 6—7	M					
11 8—10	19 36—38	21 8—9	M		S			
	19 39—40				S			
	19 41—44				S			
11 11	(21 37—38)	21 10—11	M			S		
11 12—14		21 18—19	M					
11 15—17	19 45—46	21 12—13	M					
		21 14						Mt
11 18 a	19 47	21 15 a	M					
11 18 b	19 48	(22 33)	M					
		21 15 b—16				S		
11 19	(21 37—38)	21 17	M					
		21 18—19 = Mk 11 12—14	M					
11 20—21		21 20	M					
11 22—24		21 21—22	M					
(11 25—26)			—					
11 27—33	20 1—8	21 23—27	M					
		21 28—32 = Lk 7 29—30		Q				
12 1—9	20 9—16 a	21 33—41	M					
	20 16 b—17 a						Lk	
12 10—11	20 17 b	21 42	M					
	20 18				S			
		21 43				S		
		(21 44)						
12 12	20 19	21 45—46	M					
		22 1—14 = Lk 14 16—24				S		
12 13—17	20 20—26	22 15—22	M					
12 18—25	20 27—35	22 23—30	M					
	20 36				S			
12 26—27	20 37—38 a	23 31—32	M					
	20 38 b				S			
		22 33 (= Mk 11 18 b)	M					

Mk	Lk	Mt	M	Q	S Lk	S Mt	Lk	Mt
12 28—31	10 25—28	22 34—40	M		S			
12 32—34	20 39—40		M					
12 35—37a	20 41—44	22 41—45	M					
		22 46 (= Mk 12 34)	M					
12 37 b	20 45 a		M					
12 38—40	20 45 b—47		M					
		23 1—11 = Lk 11 39 a		Q		S		Mt
		23 12 = Lk 18 14 b		Q				
		23 13—36 = Lk 11 39—51		Q				
		23 37—39 = Lk 13 34—35		Q				
12 41—44	21 1—4		M					
13 1—2	21 5—6	24 1—2	M					
13 3—7	21 7—9	24 3—6	M				Lk	
	21 10 a							
13 8—9	21 10 b—12	24 7—9	M					
13 9 b	21 13		M					
13 10			M					
13 11	21 14—15		M					
13 12	21 16	24 10	M					
		24 11—12						Mt
13 13 a	21 17		M					
	21 18 (= Lk 12 7)						Lk	
13 13 b	21 19	24 13						
		24 14 (= Mk 13 10)	M					
	21 20 a				S			
13 14	21 20 b—21 a	24 15—16	M					
13 15—16	21 21 b (= Lk 17 31)	24 17—18	M					
	21 22				S			
13 17	21 23 a	24 19	M					
13 18		24 20	M					
	21 23 b—24				S			
13 19		24 21	M					
13 20—23		24 22—25	M					
		24 26—27 = Lk 17 23—27		Q				
		24 28 = Lk 17 37 b		Q				
13 24—26	21 25—27	24 29—30	M					
13 27		24 31	M					
	21 28				S			
	21 29 a						Lk	
13 28—29	21 29 b—31	24 32—33	M					
13 30	21 32	24 34	M					
13 31	21 33	24 35	M					
13 32		24 36	M					
13 33 a	21 34—35				S			

Mk	Lk	Mt	M	Q	S Lk	S Mt	Lk	Mt
		24 37—39 = Lk 17 26—27		Q				
		24 40—41 = Lk 17 34—35		Q				
13 33	21 36	24 42	M					
13 34—37			M					
		24 43—51 = Lk 12 39—46		Q				Mt
		25 1—12 (= Lk 12 35—36 13 25)		(Q?)		S		
		25 13 (= Mk 13 33 35 37)	M					(Mt)
		25 14—30 = Lk 19 12—26				S S		
		25 31—46						
	21 37—38 (Mk 11 11 19 12 37b)		(M)				Lk	
14 1a	22 1	26 1—2	M					
14 1b—2	22 2	26 3—5	M					
14 3—9		26 6—13	M					
14 10—11	22 3—6	26 14—16	M					
14 12—16	22 7—13	26 17—19	M					
14 17	22 14	26 20	M					
14 18—21		26 20—24	M					
		26 25				S		
	22 15—19a				S			
14 22—24	(22 19b—20)	26 26—28	M					
14 25		26 29	M					
	22 21—23				S			
	22 24—30				S			
	22 31—32				S			
	22 33—34 (= Mk 14 29 - 31)		M					
	22 35—38				S			
14 26	22 39	26 30	M		S			
14 27—28		26 31—32	M					
14 29—31	(22 33—34)	26 33—35	M					
14 32—42	22 40—46	26 36—46	M		S			
14 43—26	22 47—48	26 47—50	M		S			
14 47	22 49—50	26 51	M		S			
		26 52				S		
		26 53—54				S		
	22 51				S			
14 48—50	22 52—53	26 55—56	M		S			
14 51—52			—					
14 53—54	22 54	26 57—58	M		S			
	22 55—61 = Mk 14 66—72				S			
	(22 62)							
	22 63—65 = Mk 14 65				S			
14 55—64	22 66—71	26 59—66	M		S			

M	Lk	Mt	M	Q	S Lk	S Mt	Lk	Mt
14 65	22 63—65	26 67—68	M		S			
14 66—72	22 55—61	26 69—75	M		S			
15 1	23 1	27 1—2	M		S			
		27 3—10				S		
	23 2				S			
15 2—5	23 3—5	27 11—14	M		S			
	23 6—12				S			
	23 13—16				S			
	(23 17)							
15 6—7	23 18—19	27 15—16	M		S			
15 8—10		27 17—18	M					
		27 19				S		
15 11		27 20	M					
15 12—14	23 20—23	27 21—23	M		S			
		27 24—25				S		
15 15	23 24—25	27 26	M		S			
15 16—20		27 27—31	M					
15 21	23 26	27 32	M					
	23 27—31				S			
	23 32 (= Mk 15 27)		M					
15 22	23 33a	27 33	M					
15 23	(23 36—37)	27 34	M					
15 24a	23 33b	27 35a	M					
	23 33c (= Mk 15 27)		M					
	(23 34a)							
15 24b	23 34b	27 35b	M				Lk	
	23 35a							Mt
		27 36						
15 25								
15 26	(23 38)	27 37	M					
15 27	(23 32 33c)	27 38	M					
(15 28)			—					
15 29—30		27 39—40	M					
15 31—32a	23 35b	27 41—42	M					Mt
15 32b		27 43						
		27 44	M					
	23 36—37 (= Mk 15 23 36)		(M)				Lk	
	22 38 (= Mk 15 26)		M					
	23 39—43				S			
15 33	23 44—45a	27 45	M					
	23 45b (= Mk 15 38)		M					
15 34	23 46a	27 46	M		S			
15 35—36	(23 36 37)	27 47—49	M					
15 37	23 46b	27 50	M					
15 38	(23 45b)	27 51a	M					
		27 51b—53				S		
15 39	23 47	27 54	M					
	23 48—49a				S			
15 40—41	23 49b	27 55—56	M					

Mk	Lk	Mt	M	Q	S Lk	S Mt	Lk	Mt
15 42—47	23 50—55	27 57—61	M					
	23 56						Lk	
		27 62—66				S		
16 1—3	24 1	28 1	M					
		28 2—4				S		
16 4—6	24 2—7	28 5—6	M		S	S		
16 7		28 7	M					
16 8a	24 8	28 8a	M					
		28 8b—10				S		
16 8b			M					
(16 9—20)			—					
	24 9—11				S			
	(24 12)							
		28 11—15				S		
	24 13—32				S			
	24 33—43				S			
		28 16—19				S		
	24 44—53				S			

Babel und das Neue Testament.

Ein Vortrag

von

Lic. theol. **Paul Fiebig,**
Gymnasialoberlehrer in Gotha.

Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1905.

Alle Rechte vorbehalten.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Vorwort.

Das Folgende ist gewissermassen eine Fortsetzung meines im gleichen Verlag erschienenen Vortrags „Thalmud und Theologie“; denn das Problem „Babel und das Neue Testament“ deckt sich zum guten Teil mit dem Problem: „Thalmud und Neues Testament“. Das Material ist in erster Linie dem jüngst erschienenen Buche von A. Jeremias entnommen: „Babylonisches im Neuen Testament“ (Hinrichs, 1905), da man es dort am bequemsten beisammen findet. Das Meiste von dem, was Jeremias bietet, liegt bereits längere Zeit vor in: „Die Keilinschriften und das Alte Testament“, ed. Zimmern und Winckler. Mir ist es um Anregung zur Weiterarbeit zu tun und um die Richtigstellung der Urteile, die Jeremias über das von ihm dargebotene Material fällt. Zu Grunde liegt dem Folgenden ein Vortrag, den ich hier in Gotha in der „Mittwochsgesellschaft“ gehalten habe. An weiterer Literatur sei noch genannt ausser den im Text angeführten Werken:

Die Keilinschriften und das Alte Testament von Eberhard Schrader, ed. Zimmern und Winckler. Berlin, Reuther u. Reichard 1903.

Monotheistische Strömungen innerhalb der babylonischen Religion von A. Jeremias, Hinrichs 1904.

Die Weltanschauung des Alten Orients von Hugo Winckler. Leipzig, E. Pfeiffer 1904.

Gotha, im Mai 1905.

D. V.

In dem sogenannten Bibel-Babel-Streit hat es sich in erster Linie um das Verhältnis des Alten Testamentes zu Babylonien gehandelt. Einsichtigen war es schon damals klar, dass die ganze Bibel, auch das Neue Testament, die mannigfachsten Beziehungen zu Babel aufweist. Eine Zusammenfassung dieser Beziehungen von sachkundiger Hand liegt seit kurzem vor in dem Buch von Alfred Jeremias „Babylonisches im Neuen Testament“ (J. C. Hinrichs, 1905).

1) Gedanken, die Hugo Winckler, der bekannte Berliner Assyriologe, wirksam gemacht hat, bilden den Kern dieses Buches. Es handelt sich um die von Winckler so genannte „orientalische Weltanschauung“ und um deren Konsequenzen für die Geschichtsschreibung. Die orientalische Weltanschauung ist die astrologische Weltanschauung, die orientalische Geschichtsschreibung ist diejenige Art der geschichtlichen Darstellung, welche unter dem Einfluss astrologisch-mythologischer Anschauungen gestaltet wird. Astrologie und Mythologie sind sehr eng mit einander verwandt, ebenso eng, wie die Veränderungen der Gestirne, besonders der Sonne und des Mondes, mit den Vorgängen auf Erden, in erster Linie den Naturvorgängen, verbunden sind. Der Sonnen- oder Jahresmythus, d. h. der Mythus von dem

Sonnengott, der den Drachen, den Winter. überwindet, spielt in allen Mythologien eine grosse Rolle.

Das Eigenartige und für das Christentum Interessante ist nun, dass grosse geschichtliche Persönlichkeiten in diesen Jahresmythus mit hineingezogen werden, ihr Leben mit den Farben dieses Jahresmythus dargestellt wird und sich dabei ein Schema für eine derartige Vita ergibt, welches die auffallendsten Berührungen mit dem Leben Jesu zeigt. Der Jahresgott, d. h. der Sonnengott, erscheint, auf eine geschichtliche Persönlichkeit reflektiert, als „Erlöserkönig", d. h. als ein König, der die Welt erlöst von jeder Art des Uebels. Von dem Jahresgott wird ausgesagt: Vaterlose, geheimnisvolle Geburt, Geburt von der Jungfrau, Kampf mit dem grossen Wasserdrachen, dem Bösen, dem Satan, Heilungen, Verspottung vor dem Tode, schliesslich: Wiederaufleben nach einigen Tagen. Ein Teil dieser Momente ist nachweisbar auf den „Erlöserkönig" und von da aus auf gewisse geschichtliche Persönlichkeiten übertragen worden.

Dabei ist die Meinung nicht die, dass dem betreffenden Geschichtsschreiber die astrologisch-mythologische Grundlage seiner Darstellungsweise immer deutlich sein müsse, auch nicht die, dass etwa einer derartigen, mythologisch infizierten Darstellung gar nichts Historisches zu Grunde liegt. Es können auch Züge tatsächlicher Geschichtlichkeit mit Zügen des Mythus übereinstimmen. Das aus all diesen Beziehungen erwachsende Problem ist: inwieweit liegt Mythus vor? Inwieweit liegt Geschichte vor? Es wäre sowohl verkehrt, von vornherein anzunehmen, dass der Mythus jede Spur der Geschichte auflösen müsse, als es verkehrt wäre, die Mög-

lichkeit, dass der Mythus tatsächlich „Geschichte gemacht“ habe, a priori zu leugnen.

2) Jeremias vertritt in seinem Buche den Standpunkt, dass die Mythologisierung der Geschichte Jesu, wie sie im Neuen Testament vorliegt, lediglich formaler Art sei, d. h. lediglich die Form der Darstellung betreffe. Dabei lassen sich im Sinne von Jeremias zwei Fälle unterscheiden: einerseits behauptet Jeremias, dass der Mythus in Jesus Realität geworden sei. In diesem Falle würden zwar sachliche, also nicht bloss formale, sondern inhaltliche Uebereinstimmungen zwischen Mythus und Geschichte vorliegen. Da aber die Sache in diesem Falle gar nicht anders als in den Formen des Mythus ausgedrückt werden kann, ist die Uebereinstimmung doch nur eine formale. Der andere Fall ist dieser: der sachlich gleiche Inhalt kann sowohl mythologisch als ohne Mythologie ausgedrückt werden. Die Mythologie ist dann lediglich Einkleidung, ästhetische, phantasievolle Form. Das eine Mal wäre die Mythologie adäquate Form, das andere Mal phantasievoll ausgeführte und insofern inadäquate Form.

Jeremias bewegt sich in grundsätzlicher Opposition zu Gunkels Ausführungen in dessen Büchlein „Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testamentes“ (Göttingen, V. u. R. 1903). Gunkel stellt hier die leider bisher noch lange nicht genug beachtete Forderung auf, dass der Theologe, vor allem auch der Neutestamentler, einen geschulten Blick für das Mythologische haben müsse, und ist der Meinung: Mythologie ist nicht Geschichte, ist es ihrem Begriffe nach nicht. Wo etwas Mythologie ist, ist es ungeschichtlich, wo etwas

geschichtlich ist, ist es unmythologisch. Wo etwas als seiner Art nach mythologisch erkannt ist, ist über seine Geschichtlichkeit der Stab gebrochen. Jeremias dagegen behauptet: die Mythologie kann Realität, geschichtliche Tatsache sein und ist es in Jesus. Die Frage der Historizität einer Darstellung ist also nach Jeremias' Meinung nicht entschieden, wenn sie in ihrem Kern als Mythologie erkannt ist.

Wer hat Recht?

3) Ich will konkreter reden. Es handelt sich z. B. um die Frage: ist die Auferstehung Jesu ihrer Art nach mythologisch oder nicht? Mit anderen Worten: will die Auferstehung Jesu im Grunde nur besagen: Auferstehung der Natur, d. h. des Sonnengottes, der Sonne, übertragen auf die historische Persönlichkeit eines Mannes namens Jesus? Nun ist Jeremias zuzugeben: Auferstehung eines toten Menschen an und für sich kann sehr wohl völlig unmythologisch sein. Das wäre lediglich eine Machttat Gottes. Auch die Auferstehung nach 3 Tagen ist nicht notwendig mythologisch; denn das Motiv „3 Tage = kurze Zeit" kommt bei den Juden auch in nicht mythologischen Zusammenhängen vor. Andererseits aber ist klar: Auferstehung, und zwar nach kurzer Zeit, kann mythologisch sein, ist ein mythologisches Motiv. Es würde sich also fragen, ob man bei näherem Zusehen in der nächsten Umgebung der Ueberlieferung von Jesu Auferstehung, in den Einzelheiten der Auferstehungsberichte, Züge entdecken kann, die es notwendig machen, in diesem Falle die Auferstehung und die 3 Tage mythologisch zu deuten. Dabei wäre es ganz gleichgültig, ob man bis jetzt in der sonstigen Religionsgeschichte

eine Analogie zur Auferstehung Jesu aufgefunden hat oder nicht, d. h. ob man bisher Kunde hat von der Auferstehung einer geschichtlichen Persönlichkeit dergestalt, dass dabei die mythologischen Motive sicher sind. Jeremias sagt S. 43 mit Emphase: „Die Tatsache der Auferstehung Jesu von den Toten ist in der Religionsgeschichte analogielos". Man sollte sich doch, wie auch Gunkel l. c. S. 38 betont, endlich von der kurzsichtigen Art der Argumentation frei machen, welche sagt: „Weise mir die genaue Parallele auf, dann will ich dir glauben. Weise mir genau dasselbe bei den Juden oder sonstwo nach, dann will ich Dir Recht geben." Die Geschichte bietet kaum je völlig genaue Dubletten. Es ist nicht die Frage, ob etwas zwei, drei Mal oder öfter in derselben Weise nachweisbar ist oder nur ein Mal. Es handelt sich vielmehr um die innere Möglichkeit der Entstehung aus mythologischen Motiven und eventuell um die Konstatierung der Tatsache, dass die Möglichkeit in einem bestimmten Falle zur Wirklichkeit geworden ist, wie sie das der inneren Art der Sache nach hat werden können. Mit anderen Worten: die Auferstehung Jesu wäre selbst dann als Mythologie erwiesen, wenn sie nachweislich in der Religionsgeschichte analogielos dastünde, falls sich behaupten liesse, dass die Auferstehung nach 3 Tagen im Neuen Testament inmitten mythologischer Momente den Schluss auf ihren mythologischen Ursprung unabweislich macht. Es wäre dann eben vorläufig nur dies eine Beispiel aus der Geschichte nachzuweisen für die Uebertragung grade dieses mythologischen Zuges auf eine historische Persönlichkeit. Eventuell wäre auch zu urteilen: infolge der Einzigartigkeit

dieser Persönlichkeit ist es unwahrscheinlich, dass je ein anderes Beispiel noch für dieselbe Uebertragung wird aufgewiesen werden können.

Finden sich mythologische Züge in den Auferstehungsberichten, welche auch für die Auferstehung selbst und für die 3 Tage den mythologischen Charakter notwendig machen?

Gunkel redet l. c. S. 73 ff. zunächst davon, dass die biblischen Berichte die Auferstehung am Sonntag geschehen sein lassen. Das ist sicherer Besitz der urchristlichen Tradition. Ferner: am Sonntag in der Morgenfrühe, als es anfängt, hell zu werden, erfolgt die Auferstehung Jesu, ungefähr gleichzeitig mit dem Aufgang der Sonne. Hinzukommt: der Auferstehungssonntag fällt in die Zeit des Passah hinein, in die Zeit, da die ganze Natur erwacht im Frühling. Auch die Variante: „am dritten Tage“ und „nach 3 Tagen“ (cfr. 1. Cor. 15, 4 und Mc. 8, 31) gibt zu denken. Gunkel sieht (l. c. S. 80 ff.) in „nach 3 Tagen“, was nicht recht zur Chronologie der evangelischen Geschichte stimmen will, einen Zusammenhang mit den 3 vollen Tagen, die in der Jonasgeschichte eine Rolle spielen, den $3^1/_2$ Zeiten bei Daniel und in der Apokalypse des Johannes. 3 resp. $3^1/_2$ ist in einer ganzen Reihe verwandter Traditionen die Zeit, da das Böse Macht hat (cfr. l. c. S. 82), vielfach ist es die Zeit, da der Winter herrscht, ehe die Sonne ihn vertreibt und besiegt. Auch Jeremias (l. c. S. 43) hält es für sehr wohl möglich, dass die Variante „nach 3 Tagen“ unter dem Einfluss mythologischer Gedanken entstanden sei, lehnt aber Gunkels Schlussfolgerung von der Herüber-

nahme dieses Datums auf mythologischen Charakter der Auferstehung selber ab.

Meines Erachtens ist für die Auferstehung selbst durch all die von Gunkel aufgewiesenen mythologischen Züge noch nicht sicher der mythologische Charakter erwiesen. „Nach 3 Tagen“ kann, wie gesagt, bedeuten: „nach kurzer Zeit“. Jedenfalls liegt bei „am dritten Tage“ keine Gewähr mythologischen Ursprungs vor. Immerhin scheint mir um des schematischen Charakters der Dreizahl willen auch dieser Termin nicht ganz unanfechtbar zu sein. Mehr lässt sich von hier aus nicht sagen. Dass die Auferstehung am Sonntag früh und in der Passahzeit, der Zeit des babylonischen Neujahrsfestes, des Festes der Auferstehung des Sonnengottes Marduk, erfolgt, kann allerdings leicht mythologische Beziehungen und Verknüpfungen zur Folge gehabt haben, reicht aber an sich nicht aus, um für die Auferstehung selber mythologischen Charakter zu begründen; denn: Jesus ist nach einhelliger Ueberlieferung am Freitag gestorben. Das ist sicherer Boden der Geschichte. Dass die Frauen nun am Sonntag so früh als möglich zum Grabe eilen, ist natürlich. Dass Jesus nicht erst im Laufe des Sonntags, sondern bereits am frühen Morgen auferstehe, dass der ganze Prozess Jesu, sein Tod und seine Auferstehung, in der Passahzeit stattfindet, ist zu tief in die urchristliche Tradition verwoben, auch an sich etwas so sehr Mögliches, dass nichts, jedes für sich betrachtet, mit Sicherheit mythologischen Ursprung verrät. Wir haben keine Spur davon, dass etwa Prozess und Tod Jesu ursprünglich und in Wahrheit in einer anderen Jahreszeit stattgefunden habe. So verführerisch

Gunkels Nachweise auf den ersten Blick erscheinen, so wenig halten sie bei genauerem Zusehen Stich, wenn man nicht noch einige andere Momente dazunimmt, die geeignet sind, die Beleuchtung, die Gunkel der Sache gibt, als die richtige erscheinen zu lassen.

Diese Momente sind folgende: sicher sagenhaft ist die Verfinsterung der Sonne bei Jesu Tod. Nun lässt sich im Thalmud beobachten, dass bei dem Tode der Rabbinen von Wundern die Rede ist, welche je nach Art und Bedeutung des betreffenden Rabbinen verschieden sind. Ist also bei Jesu Tod von einer Sonnenfinsternis die Rede, so würde das auf eine Parallelisierung Jesu mit der Sonne schliessen lassen. Ferner: Jeremias sagt l. c. S. 207: „Von dem persischen Sacäenfest wissen wir, dass der sterbende Jahrgott durch einen Sklaven im königlichen Gewande unter dem Titel Ζωγανης dargestellt wurde, oder durch einen zum Tode verurteilten Verbrecher, den man in königlichen Gewändern auf den Thron setzte und verspottete.“ Dann fährt er fort: „Wie es scheint, haben die Schergen bei Jesu Verspottung und Kreuzigung an die Prozeduren dieses Festes gedacht, so dass durch den Spott der Menschen das Sterben und Auferstehen Jesu unbewusst in Zusammenhang gebracht wurde mit den Naturfesten der heidnischen, vorchristlichen Erlösungssehnsucht. Der dem Tode geweihte Jesus wird gleich dem sterbenden Jahrgott im Festspiel als Narrenkönig behandelt.“ S. 21 weist Jeremias noch darauf hin, dass die beiden Uebeltäter, die mit Jesu gekreuzigt werden, „im Drama des sterbenden Jahrkönigs die Würdenträger des verspotteten Königs darstellen“. Dass diese beiden Verbrecher auch da, wo sie als ihrer

Stellung zu Jesus nach verschieden charakterisiert werden, einen stilisierten und schematischen Eindruck machen, ist nicht zu leugnen. Sie könnten sehr wohl Gestalten dichtender Sage sein. Nimmt man nun noch hinzu, dass in den Auferstehungsberichten die Engelerscheinungen ohne Frage sagenhafter Natur sind, so ergibt sich aus alledem der Eindruck: die Zeit Jesu, auch in Palästina, muss erfüllt gewesen sein von orientalisch-mythologischen Gedanken, die auf die Geschichte Jesu von gestaltendem Einfluss gewesen sind. Von hier aus fällt auf die von Gunkel angeführten Momente ein eigenes Licht, d. h. die mythologische Deutung wird nun nahezu unausweichlich. Ich betone noch folgendes: die Tatsache der Auferstehung selber von dieser mythologischen Deutung auszuschliessen, wäre unter diesen Verhältnissen ein Nonsens, zumal dann, wenn man bedenkt: wo die Verspottung des sterbenden Jahrgottes eine Rolle spielt, da sollte die eng damit verbundene und notwendig darauf folgende Auferstehung des Jahrgottes keine Rolle gespielt haben? Auf jeden Fall ist zu sagen: wo rings herum sagenhafte, mythologische Motive vorliegen, liegt mindestens die Vermutung sehr nahe, dass auch die Auferstehung selber sagenhafter, mythologischer Natur sei. Ein wirklicher Fortschritt der Erkenntnis wird hier nur dann erreicht werden, wenn man die babylonischen Traditionen, besonders die über Marduk, noch genauer kennen lernt als bisher. Dass das Messiasbild der Apokalyptik von babylonischen Traditionen beeinflusst ist, weist Jeremias S. 41 ff. mit Recht nach. Es muss danach als zufällig, nicht als in der Natur der Sache gelegen beurteilt werden, dass wir bisher im Zusammenhang jüdisch-messia-

nischer Traditionen noch keine Kunde von der Auferstehung des Messias am dritten Tage haben. Es liegt ja doch eigentlich sehr nahe zu vermuten, dass derartige Traditionen vorhanden gewesen sein müssen. Man stelle sich nur vor: in Babel war das babylonische Neujahr im Nisan, das Fest der Auferstehung des Marduk, eines der Hauptfeste, das also sicher fest im Volksbewusstsein wurzelte. Die Juden haben nachweislich ihren Messiasbegriff nach babylonischen Vorbildern, wie die Apokalyptik zeigt, umgebildet. Welcher Grund liesse sich denken zu leugnen, dass sie auch die Auferstehung am 3. Tage von ihrem Messias aussagten? Dann liegen aber alle bisher von der Wissenschaft noch vermissten Vorbedingungen vor, um die Visionen der Jünger, die möglicherweise die Grundlage des Ganzen bilden, erklärlich erscheinen zu lassen. Darin hat Gunkel ganz ohne alle Frage Recht: das Judentum der Zeit Jesu war in viel höherem Masse synkretistisch, als man bisher angenommen hat. Und, wenn das Christentum in so und so vielen Punkten von diesem Synkretismus beeinflusst worden ist, so ist es inkonsequent, diese Beeinflussung an anderen Punkten a priori zu leugnen. Freilich gilt es, in jedem Falle genau zuzusehen, ob die Beeinflussung sachlicher oder rein formaler Natur ist.

4) Wie für das Ende so weist Jeremias auch für den Anfang der Vita Jesu interessante babylonische Einflüsse nach, besonders für die Geburt aus der Jungfrau, überhaupt für die Jugendgeschichte. Hier liegen die babylonischen Analogien insofern günstiger, als sich tatsächlich nachweisen lässt, dass Züge des Mythus auf historische Persönlichkeiten übertragen worden

sind, was bei der Auferstehung bis jetzt ausserhalb des Neuen Testamentes noch nicht nachweisbar ist.

„Der Erlöserkönig", sagt Jeremias S. 47 l. c., „erscheint allenthalben als Jungfrauensohn". S. 28 ff. führt er z. B. folgendes auf: Von Sargon, dem Gründer von Babylon, hören wir, obwohl wir den Namen seines Vaters kennen, aus seinem eigenen Munde: „Meine Mutter war ‚Jungfrau-Mutter', mein Vater ‚unbekannt', während der Bruder meines Vaters das Gebirge bewohnt . . . Ištar gewann mich lieb."

Ebenso sagt der babylonische Priesterfürst Gudea zu der Göttin GA-TUM-DUG: „Ich habe keine Mutter, du bist meine Mutter; ich habe keinen Vater, du bist mein Vater . . ., an einem heiligen (bez. verborgenen) Orte hast du mich geboren." Asurnasirpal und Asurbanipal (cfr. l. c. S. 30) bezeichnen sich als Kinder der Muttergöttin Ištar. Auch in den Mythologien lässt sich natürlich dieser Zug für den Ursprung des Jahrgottes nachweisen, bilden ja doch hier die Mythologien das Prius, die Uebertragungen auf historische Persönlichkeiten das Posterius. So spielt Demeter, die Mutter des Dionysos, Isis, die Mutter des Horus, eine besondere Rolle (cfr. l. c. S. 47). Das für das Neue Testament Wichtigste in diesen Zusammenhängen ist nun dies: alle diese mythologischen Aussagen „hängen (cfr. l. c. S. 47—48) mit dem Tierkreisbild der Jungfrau zusammen. Die Erklärung ist am Sternenhimmel, in der Konstellation der Wintersonnenwende zu suchen. Um Mitternacht am 25. Dezember geht am östlichen Punkte des Himmels das Sternbild der Jungfrau auf". Dass man die Geburt Jesu auf den 25. Dezember fixiert hat, hängt sicher mit

diesen mythologischen und astrologischen Verhältnissen zusammen. Im Neuen Testament ist die Geburt Jesu noch nicht auf einen bestimmten Tag festgelegt. An mythologische Gedanken erinnert dort in der Geburtsgeschichte selber nichts, vielmehr wird auf das Alte Testament verwiesen. Dennoch ist m. E. der Zusammenhang mit der Mythologie unleugbar; denn: woher stammt der Uebersetzungsfehler der Septuaginta, die fälschlich das Wort des hebräischen Urtextes Jesaia 7 14 mit παρθενος wiedergibt? Entweder aus asketischen Virginitätsgedanken, was bei Juden nicht allzu wahrscheinlich ist, oder aus den weithin verbreiteten mythologischen Gedanken über die Geburt des Messias. Hinzukommt noch, dass die Verfolgung des Kindes nach der Geburt, ein weiterer Zug der mythologischen Vita des Erlöserkönigs, sich im Neuen Testament ebenfalls findet. — Es seien hier noch einige Worte über die sehr merkwürdige Position beigefügt, die Jeremias der Geburtsgeschichte Jesu gegenüber einnimmt. Es heisst l. c. S. 48 wörtlich: „Ich hoffe nicht missverstanden zu werden. Dass die christliche Ueberlieferung von der Jungfrauengeburt Produkt des orientalischen Mythus sei, lehnen wir auf Grund des von uns dargelegten Standpunktes unbedingt ab. Auch hier bietet der orientalische Mythus das Schattenbild einer religiösen Realität, die in die Erscheinung trat, „als die Zeit erfüllt war“. Gleichwohl wird die kirchliche Theologie durch den religionsgeschichtlichen Zusammenhang zwischen der Jungfrau-Mutter im ersten und dritten Evangelium und der ιερα παρθενος des Mythus vom siegreichen Jahrgott und Erlöserkönig an etwas Wichtiges erinnert: nämlich daran, dass es sich bei

der „Geburt aus der Jungfrau“ nicht um physiologische Erörterungen, sondern um die religiöse Frage handelt.“ Diese Worte sind sehr eigenartig. So wahr es ist, dass Jesus und Maria geschichtliche Personen sind, so wahr ist es, dass eine jungfräuliche Geburt Jesu aus der Maria physiologische Erörterungen notwendig zur Folge hat, wie sie derartige Ausführungen in Menge auch in der Tat zur Folge gehabt hat. Und: was soll hier „religiöse Realität“ heissen? Handelt es sich etwa in der Mythologie um religiöse Realitäten, wenn auch nur um deren Schattenbilder? Gewiss handelt es sich da um religiöse Gedanken — und es scheint tatsächlich so, obwohl Jeremias das nicht zugeben wird: Jeremias vertritt genau dieselbe Position wie die sogenannte liberale Theologie einer Geschichte wie der Geburtsgeschichte Jesu gegenüber: er erkennt in der Geschichte von der Jungfrauengeburt die religiöse Realität, die darin liegt, an und verwirft die Geschichte als solche. Etwas anderes können seine Worte nicht bedeuten; denn das Neue Testament fürchtet sich nicht wie Jeremias vor „physiologischen Erörterungen“, weder das erste noch das dritte Evangelium — oder ist etwa die Verwunderung des Joseph über den Zustand seiner Gattin, den herbeigeführt zu haben er sich nicht bewusst ist, nicht „physiologisch“, sondern „rein religiös“? Den grossen Segen hat allerdings Jeremias' Position, dass er seine Erkenntnisse in Kreise tragen kann und trägt, die sich diesen Erkenntnissen von vornherein verschliessen würden, wenn sie nicht aus seinem Munde kämen und mit einer Position wie der seinigen verbunden wären.

5) Ganz deutlich tritt die mythologische Art der

Vorstellungsweise heraus, wenn man Apokalypse 12 liest. Das Kind der Himmelskönigin, der grosse Wasserdrache, der Kampf Michaels mit dem Drachen, das sind alles deutlich mythologische Züge, und es liegt hier die klare Tatsache vor, dass sie auf das Leben Jesu, auf die Geschichte Jesu übertragen worden sind. Man macht sich viel zu wenig klar, welche Tragweite diese eine Tatsache, dass in der Apokalypse die Mythologie so deutlich vorliegt, für das gesamte Neue Testament hat. Apokalyptische Vorstellungen sind allenthalben im Neuen Testament nachweisbar. Von einer Opposition gegen derartige Gedanken, wie sie etwa einem Christen der Gegenwart nahe liegen, kann im Neuen Testament nicht die Rede sein. Auch die Scheidung zwischen mythologischer Form und religiösem Inhalt, wie sie Jeremias auf Apk 12 anwendet, liegt ja doch dem Neuen Testament völlig fern. Man versucht gegenwärtig noch immer gar zu gern, mythologische Gedanken des Neuen Testaments als „rein religiöse“ auszugeben, so z. B. den Logosgedanken, obwohl doch am Tage liegt: grade die Zeit des Neuen Testamentes ist eine Zeit der zwar sterbenden, aber doch, besonders in den niederen Volksschichten, aus denen ja doch das Neue Testament zum grossen Teil hervorgegangen ist, noch lebendigen Mythologie. Die „Destillierung“ der Mythologie war damals bei den Gebildeten üblich. Auch heutzutage empfinden die Gebildeten die Nötigung zu solcher „Destillierung“, ganz abgesehen davon, dass unsere Zeit sich von der Zeit des Neuen Testamentes dadurch unterscheidet, dass sie im allgemeinen viel weiter von jeder Art Mythologie entfernt ist, als das je eine Periode der Geschichte gewesen ist. Man

kann also gar nichts Verkehrteres tun, als z. B. dem Logosgedanken den mythologischen Charakter absprechen.

Wenn Jeremias (l. c. S. 16 ff.) das „Lamm“ (ἀρνίον) der Apokalypse damit in Beziehung setzt, dass zur Zeit Jesu die Sonne im Sternbild des „Widders“ stand, also jene Zeit das Widderzeitalter war, so scheint mir das sehr plausibel zu sein; denn das ἀρνίον der Apokalypse hat reichlich mythologische Züge. Eine Erklärung lediglich aus alttestamentlichen Motiven reicht nicht aus. Zur Erklärung sei noch beigefügt: die Sonne steht scheinbar 2200 Jahre lang in einem bestimmten Tierkreisbild, dann rückt sie in das nächste weiter. Diese scheinbare Präzession der Sonne hat natürlich für die Bedeutung des betreffenden Sternbildes ein grosses Gewicht. Gegenwärtig steht die Sonne im Sternbilde der Fische.

6) Sehr lehrreich ist, was Jeremias über die Geschichte von den Weisen aus dem Morgenlande und über die Weihnachtsgeschichte sagt. Die Geschichte von dem Stern der Magier steht am Eingang des Neuen Testamentes gewissermassen als ein Hinweis darauf, dass orientalische, babylonische Gedanken zum Verständnis des Neuen Testamentes unerlässlich sind. „Wir wissen“, sagt Jeremias (l. c. S. 51), „dass in der Tat in den altbabylonischen Orakeln aus den Gestirnen das „Westland“, zu dem Kanaan in engerem Sinne gehört, besondere Beachtung erfährt“. „Die ausserisraelitische Welt kennt in ihrem Kultus und ihren Mythen die Erwartung eines Welterlösers.“ Wenn (l. c. S. 52 bis 53) babylonische Magier den Erlöserkönig erwarteten, so muss das Tierkreisbild des Widders für ihre Beobachtungen besonders wichtig gewesen sein. Der Erlöser-

könig ist in ihrem Sinne Sonnengott, und zwar der Sonnengott, der im Frühjahrspunkt der Sonnenbahn sich offenbart. Der Frühjahrspunkt der Sonnenbahn lag aber damals im Widder. „Aus diesem Grunde ist mir", sagt Jeremias, „Keplers Deutung, der bei Mt 2 an eine Konjunktur von Saturn und Jupiter im Sternbild des Widders denkt, sehr plausibel". Für die eigenartige Aussage des Matthäus, dass der Stern „vor ihnen herging" und dann „stand über dem Hause", führt Jeremias als Parallele an: „In den Bauinschriften des assyrischen Königs Asarhaddon wurden „als Vorzeichen der Gnade, den Tempel Marduks zu betreten", astrale Erscheinungen beobachtet, und dabei heisst es: „Die Sterne des Himmels gingen an ihren Ort und nahmen den rechten Weg und verliessen den unrechten". Dazu bemerkt Jeremias: „Der astrologisch unbewanderte Erzähler von Mt 2 hat vielleicht technische Ausdrücke seiner Quelle nicht verstanden und in seinem Sinne gedeutet". Dass die Magier Jesu als dem inkarnierten Sonnengott huldigen, erkennt man nach Jeremias (l. c. S. 54) auch daran, welche Gaben sie ihm darbringen. Der Sonne gebührt nach Kircher, Oedipus Aegyptiacus: ex mineralibus aurum, ex lapidibus ambra, e vegetabilibus thus, mel, myrrha. — Kürzlich hatten Soltau und Dieterich auf den Zug der Magier zu Nero als Parallele zu den Weisen aus dem Morgenlande hingewiesen. Sueton berichtet von dieser Reise des Magiers Tiridates, ebenso Dio Cassius (cfr. Jeremias l. c. S. 54). Die Parallele ist frappant, jedoch hat m. E. Jeremias Recht, wenn er sagt: eine Abhängigkeit der einen Geschichte von der andern sei nicht erwiesen, vielmehr gehen beide auf die gleichen der orien-

talisch-astrologisch-mythologischen Weltanschauung angehörenden Motive zurück.

Dieser Hinweis auf Sueton und Dio Cassius, auf den Zug des Tiridates nach dem Westen führt uns weiter. Man sieht daraus — denn Tiridates huldigt dem Nero als dem Erlöserkönig —, wie weit nach Westen hinüber die babylonischen Gedanken verbreitet waren. Auch die Vita des Augustus zeigt Spuren der orientalischen Geschichtsschreibung. Sueton erzählt (cfr. Jeremias l. c. S. 58 ff.), was in ähnlicher Weise die Inschriften von Priene und Halicarnass aussagen, in welch überschwänglichen Ausdrücken man das Glück gepriesen habe, das unter Augustus den Erdkreis erfülle. Vorzeichen wiesen auf die Geburt des Augustus hin, Weissagungen verkündeten ununterbrochenes Glück und die künftige Grösse des Augustus. In den genannten Inschriften ist der Zusammenhang mit dem Kalendermythus besonders deutlich, zugleich fallen Anklänge an die Weihnachtsgeschichte auf. Es heisst dort (cfr. Jeremias l. c. S. 58): „Nachdem nun die alles in unserem Leben leitende Vorsehung Wetteifer und Streben wiedererweckt hat und den vollkommensten Schmuck unserem Leben verliehen hat, dadurch, dass sie uns den Augustus verlieh, welchen sie zum Wohlergehen der Menschheit (den Menschen ein Wohlgefallen) mit Tugend erfüllt und ihn uns und unsern Nachkommen als Heiland (σωτήρ) gesandt hat, welcher jeden Krieg beseitigen und alles ordnen sollte, Caesar aber durch sein Erscheinen die Hoffnung derer, die auf ihn hingewiesen haben, erfüllt hat, wobei er nicht nur die früheren Wohltäter übertraf, sondern nicht einmal den kommenden Geschlechtern die Hoffnung liess, ihn

zu übertreffen, der Geburtstag dieses Gottes aber den Anfang der frohen Botschaft über ihn für die Welt geworden ist, . . . (so soll aus all diesen Gründen sein Geburtstag gefeiert werden bei uns).“

7) Von dem, was Jeremias sonst noch an interessanten Parallelen zum Neuen Testament beibringt, seien seine Angaben über die 12 Apostel genannt. Dass die Zwölfzahl mit astrologischen Motiven zusammenhängt, ist sicher. 12 ist die Zahl der Tierkreisbilder. Jeden einzelnen der Apostel zu einem Tierkreisbild in Beziehung zu setzen, liegt nahe. Besonders eigenartig ist, dass Janus, der die Reihe der römischen XII Götter eröffnet, Schlüssel und Hahn als Symbol zeigt. Beides wird im Neuen Testament mit Petrus in Verbindung gebracht. Was sich sonst an Beziehungen ergibt, ist merkwürdig genug, um wenigstens hier mitgeteilt zu werden. Thomas heisst im Neuen Testament „der Zwilling“. Nun ist aber babylonisch tuâmu der Name für die „Zwillinge“, d. h. das Sternbild der Zwillinge. — Johannes und Jakobus sind Söhne Zebedäi. Zebedäus ist babylonisch Zalbatanu, das ist aber der Name Jupiters in der alten babylonischen Liste. Nun sind die Söhne Zebedäi im Neuen Testament Βοανηρες ὁ δ' ἐστιν υἱοι βροντης. Βοανηρες ist vielleicht = bnê Nerig, d. h. Söhne Nergals. Jupiters Söhne sind Donnerssöhne. — Jakobus Alphäi Sohn: alpu = Stier, Name des Marduk = Jupiter. — Auch die Zahl 70 spielt sowohl im Neuen Testament als im orientalischen Zahlensystem eine grosse Rolle. Die Schar der 70 Jünger ist, wie Jeremias l. c. S. 93 mit Recht sagt, historisch nicht greifbar. Dass die Evangelisten eine runde Zahl mit astralem

Charakter meinen, beweist der Wechsel von 70 und 72. „Diese 70 ist im orientalischen Zahlensystem Ausdruck für den gesamten Kreislauf des Jahres und den Weltlauf (70, bez. 72 Fünferwochen und Jahrwochen), auch für den gesamten Weltkreis, der 70 Völker umfasst.“

8) Das Dargebotene genüge, um von der Mannigfaltigkeit der Beziehungen zwischen Babel und dem Neuen Testament einen Begriff zu geben. Was Jeremias sonst noch erwähnt, hat weniger unmittelbares Interesse und problematischeren Charakter. Es seien noch einige Bemerkungen zu der Einleitung, die Jeremias seinem Buche vorausschickt, gestattet. Er behauptet hier, dass der babylonische Einfluss bei Paulus und in der Apokalypse stärker und deutlicher sei als bei Jesus. S. 4 heisst es: „am wenigsten wird vom „altorientalischen Hintergrund“ in dem Evangelium Jesu zu spüren sein“. „Das schlichte Evangelium Jesu bedurfte nicht der phantastischen Bilder der orientalischen Mystik. Spuren finden sich, abgesehen von den Gerichtsreden, die unleugbar spätere Einflüsse zeigen, beispielsweise in der Ausdrucksweise von Stellen wie: „Die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen“; „Der unsaubere Geist wandert durch dürre Stätten“; „Ich sahe Satanas herniederfahren wie einen Blitz“; „Ich könnte mehr denn 12 Legionen Engel erbitten“; „Sie werden sitzen auf den 12 Stühlen“.“ Das sieht so unschuldig aus, als ob „Babel und Bibel“ für „das Evangelium Jesu“ gar nicht in Frage käme, die fromme Gemeinde also gewissermassen sich beruhigen könne. In Wirklichkeit liegt die Sache aber doch etwas anders. Das ist richtig, dass das Evangelium Jesu in seiner religiösen und ethischen

Reinheit sich weit erhebt über die Apokalyptik und Babel. Aber über der Originalität Jesu darf man nicht seinen Zusammenhang mit seiner Zeit verleugnen und verkennen. Und: hat Jesu Selbstbezeichnung als „Menschensohn“ etwa nichts mit „den phantastischen Bildern der orientalischen Mystik“ gemein? Die Gerichtsreden sollen nach Jeremias „spätere Einflüsse“ zeigen. Schade, dass sich Jeremias hierüber nicht näher äussert! Will er Jesu Selbstbezeichnung als „Menschensohn“ auch unter die späteren Einflüsse rechnen? Jedenfalls scheint mir so viel klar zu sein, dass Jesus diese Selbstbezeichnung dem Danielbuch unter Einfluss von Anschauungen entnommen hat, wie sie uns noch das Henochbuch überliefert und IV. Esra. Nun ist aber klar, dass weder das Danielbuch noch die übrigen Apokalyptiker die Vorstellung von dem Menschensohn selbständig produziert haben. Sie geben vielmehr hier traditionelles Gut weiter. Für die letzte Entstehung aber dieser Vorstellung weist auch Jeremias, wie schon Bousset u. a., auf babylonische Vorstellungen hin (vgl. l. c. S. 41/42, S. 36, Anm. 6). Also spielt Babel hier hinein bis in das Selbstbewusstsein Jesu. Es ist ja auch unleugbar, dass grade der „Menschensohn“ und alle mit dieser Selbstbezeichnung verbundenen Gedanken etwas Phantastisches an sich haben. Verkehrt aber wäre es m. E., deswegen diese Vorstellungen Jesu selber abzusprechen. — Was Jeremias sonst noch anführt und lediglich als von babylonischen Vorstellungen beeinflusste „Ausdrucksweise“ hinstellt, scheint mir auch nicht so geringfügig zu sein, wie er es darstellt. Oder ist für Jesus der Satan etwa blosse Ausdrucksweise? oder sind die unsauberen

Geister für ihn nur Ausdrucksweise? Form und Inhalt in der Weise, wie Jeremias das hier tut, zu unterscheiden halte ich für eine unberechtigte Modernisierung. Trotz alledem gebe ich, wie gesagt, Jeremias soviel zu: bei Jesus ist der ewige, zeitlose Inhalt viel leichter und rascher von allen Umhüllungen durch Zeitvorstellungen zu scheiden, als das bei Paulus und sonst im Neuen Testament möglich ist.

9) Man kann nur wünschen, dass alle diese Untersuchungen energisch weitergeführt werden und durch gemeinsame Arbeit ein grosses religionsgeschichtliches Werk entsteht, welches die Religionsgeschichte der gesamten Mittelmeerländer vom Jahre 400 v. Chr. bis ca. 250 n. Chr. enthält. Dann werden wir in der Erkenntnis dessen, was mythologischen Ursprungs und was fester historischer Boden ist, weiterkommen. Viele Vorarbeiten dazu sind schon gemacht, viele werden noch nötig sein. Eine Vorarbeit betrifft die Herbeischaffung des weiteren keilschriftlichen, babylonischen Materials. Eine andere wichtige Vorarbeit liegt in der Erschliessung des Thalmud.

Am Schluss meines Vortrags „Thalmud und Theologie“ habe ich gesagt, längst ehe Jeremias' Buch erschienen war, dass die Frage „Bibel und Babel“ auch für das Neue Testament zu stellen sei und dann werde lauten müssen: „Thalmud und Theologie“, resp.: „Thalmud und Bibel“. Man braucht Jeremias' Buch nur durchzublättern, um zu sehen, wie oft er genötigt ist, sich auf den Thalmud zu beziehen. Er sagt S. 3 mit vollem Recht — ich möchte diese Worte besonders scharf betonen —: „In den letzten 20 Jahren ist von verschie-

denen Gesichtspunkten aus mit Nachdruck auf den „israelitisch-jüdischen Hintergrund“ und auf den „palästinensischen Erdgeruch“ der neutestamentlichen Schriften hingewiesen worden. Wir wissen jetzt, dass dieser israelitisch-jüdische Hintergrund nichts anderes ist als der babylonische oder, besser gesagt, der altorientalische Hintergrund.“ Wie durch einen Zufall, d. h. dadurch, dass S. Majestät der deutsche Kaiser Wilhelm II. sich für Babylonien interessierte, ist es geschehen, dass das Thema „Bibel und Babel“ das Interesse der weitesten Kreise der Gebildeten gefunden hat. Vielleicht führt ein ähnlicher Zufall endlich einmal dazu, dass man einsieht, wie nötig im Interesse der Wissenschaft vom Urchristentum die Erschliessung des Thalmud für die Wissenschaft wäre. Es würde damit ein schweres Hindernis für das Verständnis des Neuen Testamentes beseitigt sein.

Zum Schluss sei noch folgendes bemerkt:

Mag es sich auch in Zukunft immer unabweislicher herausstellen, dass vieles, was man bisher für das Zentrale im Christentum gehalten hat, der Geschichte, der Vergangenheit angehört und nicht imstande ist, die Menschengeister, besonders die Geister der Gebildeten, beim Christentum zu erhalten, so wird dadurch nur umso energischer die Nötigung sich geltend machen, das unter allen Umständen Bleibende und Wertvolle herauszuarbeiten. Schon jetzt kann man erkennen, worin dies für alle Zeiten Wertvolle liegt. Es liegt in dem innersten Gehalt auch dessen, was alle christliche Mythologie, um diesen Ausdruck zu gebrauchen, von jeher hat veran-

schaulichen wollen: in dem Glauben an den lebendigen Gott, den Vater Jesu Christi, und in der opferfreudigen Liebe, die als unerschütterliche, unverdiente und unverdienbare Sünderliebe die Lösung aller Rätsel des Menschenherzens und Menschenlebens für jeden einzelnen und für die Nationen ist und immer mehr werden kann und soll.

Das Geheimnis in der Religion.

Das

Geheimnis in der Religion.

Vortrag

gehalten am 11. Februar 1896

von

Bernhard Duhm,

Dr. und ord. Professor der Theologie in Basel.

Freiburg i. B. und Leipzig 1896.

Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr

(Paul Siebeck).

Alle Rechte vorbehalten.

Druck von C. A. Wagner in Freiburg i. B.

Mein Thema: „Das Geheimnis in der Religion“ ist von Ihnen, hoffe ich, nicht für ein sog. interessantes Thema gehalten worden. Geheimnisse pflegt man zwar interessant zu finden, zumal wenn eine überraschende Aufklärung in Aussicht steht, aber das Geheimnis in der Religion ist mehr ernsthaft als interessant, und eine ausreichende Aufhellung kann ich nicht versprechen.

Mit diesem Geständnis muss ich allerdings befürchten, gerade bei ernsthaften Zuhörern Anstoss zu erregen. Denn ein gereifter Verstand lässt sich wohl einmal von einem Geheimnis reizen, das er der Forschung unterwerfen und früher oder später enthüllen zu können hoffen darf, aber das, was für Weise wie für Thoren stets geheimnisvoll bleibt, ist er geneigt, für einen vollkommenen Widersinn zu halten; an Geheimnissen, die Geheimnisse bleiben wollen, geht er mit Achselzucken vorüber, er nimmt sie nicht für ernsthaft.

Zwar giebt es Gutmütige, die der Religion, und ihr allein, das Vorrecht zugestehen, unauflösbare Geheimnisse zu besitzen, aber eben deswegen überlassen sie die Religion den geistig Unmündigen, während sie selber sich auf das Gebiet der vernünftigen Wirklichkeit beschränken. Diese grossmütige Toleranz findet sich vorzugsweise unter

den Gebildeten der katholischen Völker. Denn in der katholischen Religion tritt das Mysterium deutlicher, körperlicher in den Vordergrund, lässt sich nicht ignorieren, stellt vielmehr den Menschen vor die Entscheidung, entweder die Religion mit dem Geheimnis anzunehmen oder mit dem letzteren auch die erstere aufzugeben.

Schwieriger ist es für den Protestanten, die richtige Stellung zu finden. Der Protestantismus ist durch seinen Gegensatz zu der älteren Religionsauffassung, der er Irrtümer vorwarf, genötigt worden, ausserordentlich viel geistige und auch moralische Kräfte für Ausbildung der richtigen Lehre aufzubieten. Das lohnt sich unter anderem dadurch, dass er gerade den denkenden Menschen stärker festzuhalten und ihm ein Lossagen von der Religion oder ein Spielen mit ihr zu erschweren pflegt. Lehren aber, Theorien, Denksysteme stehen an sich in einem gewissen Gegensatz zum Geheimnis; ein Lehrsystem erscheint uns um so vollkommener, je mehr es das Irrationale überwunden hat. Im älteren Protestantismus ist freilich das Bedürfnis der Rationalität noch nicht zur Herrschaft gelangt, denn er gehört einer Zeit an, für die Himmel und Erde noch voll von realen Geheimnissen waren. Als aber mit Newtons grosser Entdeckung der Weltmechanismus enträtselt zu sein schien, als dann auf allen Gebieten des Lebens und der Wissenschaft ein Durst nach Aufklärung über die Ursprünge und die Gesetze auch der geistigen Welt erwachte, empfand die jüngere Theologie das Geheimnis mehr und mehr als einen Fremdkörper in ihrem Organismus und suchte es aufzulösen oder zu beseitigen. Als Wissenschaft musste die Theologie diesen Versuch machen, als jugendliche Wissenschaft aber musste sie da-

bei eine Uebereilung über die andere begehen, denn jugendliche Ungeduld ist leicht eher mit der Theorie fertig als mit der objektiven Erforschung der Thatsachen. In der That hat die Theologie, im Gegensatz zu einer weitverbreiteten Meinung, meist das Bestreben gehabt, das Mysteriöse durch das Vernünftige zu ersetzen, und hat sich in Zeiten jugendlichen Aufschwungs auch die Fähigkeit dazu gerne zugetraut. Schon als zum ersten Mal in der Geschichte der biblischen Religionen, kurz vor dem babylonischen Exil, eine Theologie aufkam, versicherten ihre Wortführer eifrig, ihre Lehre sei für den Menschen nicht zu hoch und zu fern, jeder könne sie begreifen und darüber reden; sie fühlten deutlich ihren Gegensatz zu der alten Volksreligion, die des Geheimnisvollen und Irrationalen viel in sich barg, sie bekämpften jede Art von Geheimwissenschaft; sie suchten die geheimnisvollen Fäden, die bisher die Religion zwischen dem Alltagsleben und der Welt der Geister gezogen hatte, wie ein staubiges Spinnegewebe wegzufegen. Es ist derselbe Ton und derselbe Versuch, den wir in der Theologie des vorigen Jahrhunderts antreffen, und auch die Folge ist jedesmal dieselbe. In beiden Fällen wird allmählich die Religion in eine Lehre verwandelt, die der Laie zu erlernen und zu verstehen und die der Lehrer zu beweisen hat. Mit besonderer Vorliebe wird heute betont, dass die Religion eine gewisse Form von Weltanschauung sei, die mit der auf anderem Wege gewonnenen Weltanschauung übereinstimmen müsse. Da der Mensch das Bedürfnis einheitlichen Erkennens hat, also nicht zwei sachlich verschiedene Weltanschauungen in sich beherbergen kann, so muss sich, das ist wenigstens die praktische Konsequenz, die

religiöse Weltanschauung der naturwissenschaftlichen, die ältere der jüngeren, anpassen und unterordnen.

Dieser Theologie kann man gewiss den Willen wissenschaftlichen Verfahrens nicht abstreiten, und es scheint, nur ein übellauniges Vorurteil könnte es übers Herz bringen, sie von dem Reigen strenger Wissenschaft auszuschliessen. Mindestens ist sie der Sympathie der meisten Gebildeten gewiss, und dies um so mehr, als die Verteidiger dieser Religionsauffassung ohne Frage die liebenswürdigsten Vertreter der theologischen Welt sind. Denn sie betonen das Menschliche, das Reinmenschliche der Religion, ihre heitere, freundliche Seite; sie sind wohl einmal scharf gegen die Finsterlinge, aber voll Schonung und Milde gegen den schwachen, sündigen Menschen; die schwerfälligeren Geister unter ihnen reden mit Pathos, die behenderen mit Anmut, alle aber poetisch; sie sind frei von Aberglauben jeder Art und können es sein, weil ihnen alles klar ist, Gott und die Welt und die Menschenseele; sie sind die geborenen Optimisten, überzeugt von der Güte des Schöpfers, die sich in der Natur offenbart, und von der Güte der menschlichen Natur, sofern diese nicht durch eigensinnige Vorurteile, die Folgen verkehrter Erziehung, verhindert wird, der vernünftigen Lehre und menschenwürdigen Moral sich hinzugeben. Darf man es angesichts der Triumphe, die diese vernünftige Theologie unter den Gebildeten davongetragen hat, noch wagen, von Geheimnissen in der Religion zu reden?

Indessen kann man von diesen Triumphen nicht mehr ohne starke Einschränkung reden. Seit langem haben doch die Befürworter dieser religiösen Weltanschauung

wahrnehmen müssen, dass die Vertreter der exakten Wissenschaft sich gegen jene ziemlich kühl verhalten, sie entbehren zu können glauben, ja aus ihrer mechanistischen Weltansicht nicht selten materialistische Folgerungen ziehen, die ein Festhalten an religiösen Meinungen als Halbheit erscheinen lassen. Die bedeutenderen Philosophen haben jenen licht- und menschenfreundlichen Lehren einen Pessimismus gegenübergestellt, der trotz aller gegen ihn gerichteten Thesen und trotz seiner herben Trostlosigkeit immer weiter um sich greift. Ja sogar der so oft aus seinen letzten Schlupfwinkeln vertriebene und vernichtete Aberglaube beginnt wieder sein Haupt zu erheben und Millionen unbefriedigter Menschen zu sich herüberzuziehen, und schickt sich an, für seine Wunder exakt wissenschaftliche Beweise beizubringen. Auch ist bekannt, dass heute gerade unter den Gebildeten eine Strömung entstanden und in starkem Zunehmen begriffen ist, die von den lichten Wahrheiten jener christlichen Lehre hinweg der altersgrauen, geheimnistiefen Weisheit des Orients zusteuert und von der brahmanischen Gnosis oder der buddhistischen Erlösungsmethodik das Heil erwartet. Mystik und Occultismus — das ist der stärkste Gegensatz zu jener vernünftigen Theologie. Die bedenklichste Erscheinung für die letztere aber ist vielleicht, dass sich allmählich von ihr eine Richtung abzweigt, die mit der ethischen Förderung der Menschen allein auskommt und sich bestenfalls mit einigen religiösen Stimmungen und Ahnungen begnügt. Wenn das die letzte Konsequenz ist, wo bleibt dann die eigentliche Religion? wozu ist sie noch nötig? Es wird schwer halten, auf diese Frage eine befriedigende Antwort zu geben.

Ein grosser Theil der gebildeten Protestanten wird durch diese Entwicklung der Dinge ohne Zweifel in eine schwierige Lage versetzt. Mancher, der von der Religion nicht lassen kann, flüchtet sich zu dem älteren Supranaturalismus und hält, wie man es nennt, doppelte Buchführung oder quält sich mit dem unfruchtbaren Problem von der Vermittlung zwischen Glauben und Wissen. Dass man, bevor eine Entscheidung getroffen wird, erst die wirkliche Religion mit ihren Thatsachen erforschen muss, fällt leider den wenigsten ein, denn sonderbarer Weise glauben die meisten Menschen ohne weiteres zu wissen, was Religion ist, oder doch diese Frage mit blossem Nachdenken lösen zu können: der Umstand, dass wir von Kind auf in der Religion unterrichtet worden sind und das dadurch empfangene Bild von der Religion unwillkürlich und gewohnheitsmässig für lebenstreu und ausreichend halten, mag davon die Ursache sein. Aber die Religion ist keine Lehre und keine subjektive Ueberzeugung, obgleich sie beides hervorbringt; sie ist eine historische Realität und muss in ihrer Geschichte studiert werden.

Sollen wir sie an dem älteren Protestantismus studieren? Wir würden dann zu einer Welt der Geheimnisse und Rätsel gelangen. Zu diesen Geheimnissen würde z. B. gehören die Lehre von der Trinität, von den beiden Naturen Christi, von der Prädestination u. s. w. Aber diese Lehren sind genauer betrachtet eher Rätsel der Theologie als Geheimnisse der Religion. Zwar der Gegenstand und Inhalt dieser Lehren ist keineswegs von der Theologie erfunden, wohl aber gehört dieser die Form und der Geist an, womit sie uns entgegentreten

und zwar als unauflösliche Rätsel entgegentreten. Wir müssten, um zu dem religiösen Kern zu gelangen, erst die Form abtrennen, ein Verfahren, das zwar einmal durchgeführt werden muss, für uns aber in dieser Stunde zu schwer, zu sehr irreführend sein würde. Und am letzten Ende ist es doch auch natürlicher und methodischer, die Religion in dem Stadium zu betrachten, wo sie noch keine Theologie hat oder wenigstens noch nicht ganz von ihr beherrscht wird. Sobald man aber das thut, steht man vor einer geheimnisreichen Erscheinung, steht man vor dem Geheimnis in der Religion.

Das Urgeheimnis in der alten Religion hängt mit der allgemein angenommenen Thatsache zusammen, dass die Menschen mit unsichtbaren Wesen im Verkehr stehen. Diese Thatsache selbst zwar erscheint der alten Welt nicht als etwas Geheimes, wird vielmehr von ihr hingenommen als etwas Gegebenes und so Alltägliches wie der Auf- und Untergang der Sonne. Geheimnisvoll aber ist der Vorgang, in dem sich die übersinnlichen Wesen mit den von ihnen bevorzugten Menschen begegnen. Ich denke dabei nicht an die geheimen Zeichen, aus denen die Kundigen die Anwesenheit, den Willen, den Rat und die Warnung der Götter und Geister erschliessen und sich die Zukunft oder andere Geheimnisse enträtseln, denn diese Mantie, obgleich in den meisten Religionen eifrig geübt, ist dennoch mit der Religion nicht notwendig verbunden und spielt z. B. in der israelitischen Religion nur eine unbedeutende Rolle. In noch höherem Masse geben sich die magischen Künste, durch die geistige Kräfte mit oder aber auch gegen den Willen der Geister in Bewegung gesetzt werden, als Geheimnisse,

aber auch diese Geheimkünste, so oft sie auch in die Religion einbrechen, sind nicht eigentlich religiöser Art und Herkunft und stehen oft in feindlichem Gegensatz zu der herrschenden Religion. Denn für die Religion ist der Umstand charakteristisch, dass in ihr die verehrten höheren Wesen nach eigenem freien Willen sich mit den Menschen, die sie begünstigen, abgeben und in dem beiderseitigen Verkehr durchaus die Initiative haben, dass daher auch die Scheidelinie, die die geistige und die sinnliche Welt von einander trennt und die die Magie eigenmächtig zu überschreiten strebt, von ihnen eifersüchtig bewacht wird. Sieht doch ein biblischer Schriftsteller als die erste und grösste Sünde den von einem bösen Dämon eingegebenen Versuch der Menschen an, sich der magisch wirkenden Mittel des unmittelbaren Erkennens und gar der Unsterblichkeit zu bemächtigen, die sich die göttlichen Wesen als ihre Prärogative vorbehalten haben und seitdem durch besondere Wächter verteidigen lassen (I Mos 3).

Eben jene Initiirung des Verkehrs durch ein höheres Wesen ist das grundlegende geheimnisvolle Ereignis in der Religion. Einem Menschen erschien unerwartet, meist auch zunächst unerkannt, eine menschliche Gestalt oder auch eine tierische, ein Vogel, eine Schlange, ein Ross, oder es kehrte in einem Haus ein Wanderer ein und liess sich bewirten und sogar beherbergen, oder es stand einem Heer in der Stunde der Entscheidung ein plötzlich erschienener Kämpfer bei. Oft giebt sich das Wesen, das vorübergehend eine sinnliche Gestalt angenommen hat, erst bei seinem Verschwinden zu erkennen, wenn es nicht gar ein bis dahin ganz unbekannter Gott

gewesen ist, der nun erst einen Namen für die Menschen bekommt. Jetzt ist die Verbindung angeknüpft; die Menschen, die dieser Erscheinung gewürdigt wurden, und mit ihnen ihre Nachkommen, dürfen jenes Wesen von nun an bei seinem Namen rufen, wenn sie seiner Hilfe bedürfen, und bringen ihm dafür Geschenke: von jetzt an ist Religion da.

Ich höre nun von allen Seiten den Einwand: aber das sind ja alles Mythen, Sagen, Legenden, das sind ja doch Dinge, an die kein Mensch mehr glaubt, die niemand für Ernst nimmt, die man daher bei einer ernsthaften Erörterung der Religion an sich ausser Betracht lassen sollte. Ja, die Religion an sich — was ist das? existiert sie denn? Die Religion an sich ist ein ganz willkürlicher Begriff und ein Produkt der neuesten Zeit, das Produkt nicht eines religiösen Prozesses, sondern des Verstandes und der Einbildungskraft, gerade sie kann bei der Frage nach dem Wesen jener historischen Grösse nicht ernsthaft in Frage kommen. Auch ist es nicht ganz richtig, zu meinen, dass an solche unglaubwürdigen Dinge niemand mehr glaubt und dass sie nicht mehr vorkommen. Zwar in den meisten Fällen verlegen aus naheliegenden Gründen die Religionen selbst solche eröffnenden Begebnisse in die Anfangszeit der Völker oder auch der Menschheit, in die epische, die heroische Zeit. „In den Tagen, als noch der Herrgott auf der Erde wanderte,“ beginnen manche unserer Märchen und Sagen. Aber in der katholischen Volksreligion kommen solche Erscheinungen noch jetzt vor, werden von der kirchlichen Obrigkeit untersucht und haben den Bau von Altären und Pilgerfahrten, d. h. Religion zur Folge. Wer daher die

Religion kennen will, wie sie wirklich ist, muss diese Dinge mit in Kauf nehmen, mag er sie glauben oder nicht.

Es ist ja wahr, dass uns moderne Menschen diese Dinge fremdartig anmuten; es ist selbst zuzugeben, dass sie, wenn man den poetischen Hauch abstreift, leicht einen gespenstigen Schein annehmen. Es war daher, wenn auch einseitig, so nicht ohne eine gewisse Berechtigung, wenn man den Versuch machte, den Ursprung der Religion aus der Verehrung der Verstorbenen abzuleiten, deren Geister wirklich nach der Meinung der früheren Menschheit nach Art der Götter mit ihren Angehörigen in Verkehr stehen und ihnen ab und an erscheinen. Man könnte sogar sagen, dass auch die heutigen sog. Spiritisten einem richtigen Instinkt folgten, indem sie ihren Verkehr mit den Geistern für den Beginn einer neuen Religion hielten, wenn sie nicht dabei den Hauptaccent auf die angeblich neuen Offenbarungen dieser Geister legten und damit ihre Abhängigkeit von der zeitigen Theologie bekundeten. Denn in der alten Religion kommen bei solchen Begegnungen zwischen Göttern und Menschen eigentliche Offenbarungen so gut wie gar nicht vor; wo ein Bericht ausführliche Lehren oder Gesetze mitteilt, darf man ihn unbedenklich als das Produkt einer späteren theologischen Zeit ansehen. Es genügt, mit dem Namen des höheren Wesens seine vorzüglichste Kraft und Eigenschaft kennen gelernt, ja in diesem Namen selber eine Wunderkraft erhalten zu haben; vielleicht, dass im Lauf der Zeit noch der eine oder andere Name hinzukommt, den aber nur neue analoge Erlebnisse hervorzubringen vermögen.

Uebrigens wissen und behaupten auch die alten

Religionen selber, dass jenen Begegnungen mit den Uebersinnlichen der Charakter des Fremdartigen und Gewaltsamen anhaftet. In der heroischen Zeit freilich verkehren die Menschen mit den Göttern fast wie mit Ihresgleichen, dafür ist aber auch jene Zeit und jenes Menschengeschlecht selbst von übermenschlichem Schlage. Der gewöhnliche Mensch hingegen hat von dem Zusammentreffen mit Wesen aus einer anderen Daseinssphäre schlimme Folgen für sich zu gewärtigen, Erblindung, Wahnsinn oder gar den Tod. Um ihn davor zu bewahren, versetzen die ihm geneigten Götter ihn in einen anderen Zustand, in die Ekstase. In der Ekstase hat er zwar für gewöhnlich sein klares Bewusstsein und sogar ein erhöhtes Wahrnehmungsvermögen, nicht aber die gewohnte Herrschaft über seinen Willen; er steht unter dem Bann des höheren Wesens und „lässt sich führen, wohin er nicht will.“ Diese Ekstase mit ihren Begleiterscheinungen ist, soweit es sich um die psychologische Seite handelt, das Hauptgeheimnis, das die alte Religion kennt, ohne das sie selber nicht existieren würde. Sie ist um so geheimnisvoller, als sie unerwartet zu kommen pflegt und in jedem besonderen Fall ihr besonderes Gepräge hat, das einerseits durch den Charakter des höheren Wesens, andererseits durch den des menschlichen Sehers bedingt ist.

Solche Vorgänge einfach in das Gebiet des Märchens zu verweisen, das geht nicht an, weil sie sich wiederholen und weil sie historische Persönlichkeiten ersten Ranges von sich selber berichten. Jenes uranfängliche Begebnis, von dem die alten Religionen zu erzählen pflegen, würde auch nicht die langandauernden Folgen haben, würde nicht einmal im Gedächtnis haften,

wenn es nicht von Zeit zu Zeit durch analoge Fälle neue Auffrischung erhielte. Denn nach der Auffassung der alten Welt ist damit, dass eine Religion entstanden ist, keineswegs gegeben, dass sie ohne weiteres bestehen bleibt; wie sie einen konkreten Anfang genommen hat, so kann sie auch ein Ende nehmen, sei es, dass sich das höhere Wesen aus irgend einem Grunde zurückzieht, sei es, dass seine menschliche Klientele in die Ferne wandert. Damit aber der Verkehr aufrecht erhalten bleiben kann, ist es nötig, dass unter den Menschen sich solche Persönlichkeiten finden, denen das höhere Wesen sich unmittelbar durch Gesicht oder Stimme mitteilen kann. Das Geheimnis der Religion lebt weiter durch das Medium der Seherschaft. Den alten Religionen liegt der Gedanke durchaus ferne, dass die Gottheit allen Menschen gleich nahe stehe; vielmehr sind es immer nur einige wenige Personen, mit denen die Gottheit direkt verkehrt und durch die sich die Religion von Geschlecht zu Geschlecht fortpflanzt. Es sind, wie wir heute sagen würden, die Hellseher, die sensitiven Menschen. Für die übrigen Menschen tritt das Geheimnis nur ausnahmsweise und meist in mittelbarer, stark abgeschwächter Weise in ihr Leben ein, am häufigsten im Traum, daneben noch in Momenten der höchsten seelischen Spannung, in oder unmittelbar vor einer Gefahr, im Sterben, beim Weibe noch etwa in der Geburt. Im übrigen sind die nicht seherisch veranlagten Menschen darauf angewiesen, dem Seher zu glauben und höchstens noch die Realität seines geheimnisvollen Zusammenhangs mit der unsichtbaren Welt an einzelnen wunderbaren Leistungen, z. B. an erfüllten Weissagungen, zu prüfen.

Demnach handelt es sich bei der Frage nach dem Geheimnis in der Religion, d. h. thatsächlich aber bei der Frage nach dem Wesen der Religion selber, offenbar in erster Linie darum, diejenigen Personen, die die eigentlichen Träger des Geheimnisses sind, die Seher, die Ekstatiker, sowie den Vorgang der Ekstase selber zu studieren. Es wäre zu untersuchen, ob jene Vorgänge sich lediglich innerhalb des menschlichen Gehirns abspielen oder nicht, ob die Erscheinungen, von denen die Seher reden, realer Natur und durch fremde Wesen objektiv verursacht oder nur die Illusionen einer ungeschulten, unkritischen Phantasie seien. Selbst wo man ohne alle Untersuchung das letztere als selbstverständlich voraussetzte, würde sich die Erforschung der Religion anders gestalten, als wie sie heute gewöhnlich vorgenommen wird, denn es liegt auf der Hand, dass man auch da, wo man nicht die Religion mit der öffentlich geltenden Lehre identifiziert, nicht von der Beobachtung jener schöpferischen Träger des Geheimnisses ausgeht, sondern von der Analyse der Religion oder besser der Religiosität des gewöhnlichen Menschen. Man verfährt etwa so, wie wenn man bei der Frage nach dem Wesen der Kunst nicht vom Künstler und von den Meisterwerken der Kunst ausginge, sondern von dem, was etwa die Laien auf diesem Gebiet an Wissen, an Verständnis und an Meinungen über die Kunst besitzen. Aber die Kunst soll man an den Künstlern studieren und die Religion an den Sehern. Die alten Völker haben dafür ein richtiges Verständnis: zu einer Zeit, wo der Gegensatz zwischen Laien und Priestern noch unbekannt oder unwichtig ist, kennt man schon den Unterschied zwischen den gewöhnlichen Sterb-

lichen und jenen bevorzugten Personen, die des Anblicks der Götter gewürdigt werden, und leitet allein von den letzteren Ursprung, Fortbestand und Charakter der Religion ab.

Das Geheimnis zieht nun allmählich weitere Kreise. Es umgiebt zunächst die hervorragenden Seher mit dem Nimbus des Wunderbaren, erhebt sie in eine höhere Sphäre; der Mann Gottes, der „vor Gott steht“, wird selber ein halbgöttliches Wesen. Ihn ernähren in der Hungersnot die Raben, er verschliesst und öffnet den Himmel; wo er in ein Haus eintritt, da wird das Mehl im Fass nicht alle und der Oelkrug nicht leer, da wird aber auch alte Schuld lebendig, die bis dahin die Gottheit übersehen hatte, und fordert und bringt das Verderben; entsetzt ruft der Mensch aus: was habe ich mit dir gemein, du Mann Gottes — gehe von mir hinaus, ich bin ein sündiger Mensch. Von seinem Anhauch, seiner Hand, selbst seinem Kleide, ja nach seinem Tode von seinem Grabe strömen wunderbare Kräfte aus, mit oder ohne sein Wissen, sogar gegen seinen Willen. So hat die Religion jetzt Fleisch und Blut angenommen, verkörpert wandert das Geheimnis der übersinnlichen Sphäre in der sinnlichen Welt umher, getrennt zwar immer noch von dem gewöhnlichen Leben durch die Schranke, die zwischen dem Wundermann und den übrigen, ihn bald suchenden, bald scheuenden Sterblichen aufgerichtet ist, aber doch für diese sichtbar und greifbar; sie „sehen es mit ihren Augen und ihre Hände betasten es“.

Aber ist jene Schranke wirklich unübersteigbar? Eigentlich wohl, denn es hängt ja nicht blos von menschlichen Anlagen, sondern viel mehr von dem freien Willen

des Gottes ab, ob er mit einem Menschen in Verbindung treten und ihm etwas von seinen Kräften mitteilen will oder nicht; wenn er es nicht thut, so ist der Seher ein gewöhnlicher Mensch wie die anderen alle. Aber gerade dieser Umstand reizt zu der Frage, ob nicht auch ein gewöhnlicher Mensch das werden könne, was er, ob er nicht unmittelbare Teilnahme an dem Geheimnis zu gewinnen vermöge. Eine solche Frage liegt um so näher, als man häufig wahrnehmen kann, dass die seherischen Menschen sich nicht immer mit dem spontanen Eintritt des höheren Momentes begnügen, sondern oft allerlei mehr oder weniger künstliche, selbst gewaltsame Mittel anwenden, um die Ekstase und die Inkubation des höheren Wesens von sich aus herbeizuführen. Uns kommen manche dieser Mittel absonderlich genug vor, zumal die körperlich seelischen Kasteiungen, Fasten, Nachtwachen, Auferlegung körperlicher Qualen, Selbstverstümmelungen. Diese Mittel, instinktiv oder methodisch angewandt, erzielen eine Trainierung der Seele, die das Eintreten des zweiten Zustandes begünstigt. Der alten Welt erscheinen aber diese Uebungen nicht so fremd wie uns; sie kommen in allen Religionen vor, ausgenommen im Protestantismus, also auch im älteren Christentum. Und zwar werden sie nicht blos von den berufsmässigen Trägern der Religion, sondern auch von den Laien angewandt, wenn auch von diesen nur gelegentlich und in gemässigter Form, denn sie dienen dem Laien zur Vorbereitung auf seinen mehr mittelbaren Verkehr mit Gott im Kultus; einen ähnlichen Zweck verfolgen ursprünglich die übermässig vielen Wiederholungen von Gebetsformeln, die von den Protestanten so oft missverstanden und auf die Erwerbung verdienst-

licher sog. guter Werke gedeutet werden. Andere Mittel wirken auf den gewöhnlichen Menschen noch unmittelbarer und drastischer, so die lärmende Musik, der heilige Tanz und der Umlauf um die Behausung des höheren Wesens, ferner die Anwendung gewisser narkotisierender Räucherungen und Genussmittel; durch diese Mittel steigert der Kultus noch jene Wirkungen, die bereits jene vorbereitenden Uebungen hervorgebracht haben mochten. Manchenorts hat der Kultus diese stimulierenden Mittel in dem Masse angewendet, dass man schon unternommen hat, die Entstehung der Religion auf die eigentümlichen Erfahrungen zurückzuführen, die die primitive Kultur bei der Entdeckung der berauschenden Getränke gemacht habe, auf die geheimnisvolle Steigerung der seelischen Empfindungen und Kräfte, die der Saft der Somapflanze oder der Weintrauben in dem undisziplinierten Geist jugendlicher Völker hervorriefen. Dass diese Hypothese thöricht ist, bedarf keines Beweises. Aber begreiflich ist es, dass in einem Kultus, wo jene Mittel in besonders reichem Masse zur Anwendung kamen, der Unterschied zwischen dem Seher und dem gewöhnlichen Menschen wenigstens scheinbar ausgeglichen werden konnte.

So dringt denn der Laie in die Welt des Geheimnisses ein. Der Kultus giebt ihm die Anleitung und die Mittel dazu. Wenn der Somatrank, den der Opferer spendet, dem Gott Indra seine Kraft giebt, warum soll nicht der Mensch selber durch den Genuss desselben Saftes sich in die Sphäre der Götter erhoben fühlen? Wenn der Seher, ergriffen von dem höheren Wesen, in Zungen redet, warum soll nicht der Dichter, wenn ihn der heilige Wahnsinn erfasst, sich einen Seher nennen

und sich für inspiriert halten? Warum soll nicht selbst der Sänger und Priester, der durch den Zauber des Wortes und der mystischen Handlung die Götter herbeiruft, sich dem Seher ebenbürtig dünken? In demselben Grade, in dem der Seher mit seinen realen Erfahrungen zurücktritt, drängt sich der Laie in der Religion vor, mag er eine berufsmässige Stellung in ihr erringen oder nicht. Gerade so wie auf allen übrigen Gebieten der menschlichen Entwickelung pflegen eben auch in der Religion die produktiven Geister durch die Nachahmer und Ausbeuter, die Vorherrschaft der Einzelnen durch die Masse abgelöst zu werden. Die letztere entrinnt freilich darum doch nicht der Bevormundung, ob diese nun durch namenlose Führer oder durch berühmte Lehrer oder auch durch ein autoritatives Gesetz oder ein offizielles Dogma ausgeübt wird. In der alten Welt führt das Bedürfnis der unselbständigen Laien nach Bevormundung mit Vorliebe zur Organisation von Genossenschaften, die in engerer oder loserer Verbindung mit dem Kultus sich um eine bedeutende, der Gottheit nahestehende Persönlichkeit zu bilden pflegen. Manche weihen alsdann ihr ganzes Leben der Religion und werden, wie das Mittelalter sich ausdrückte, homines religiosi. Ihr Ziel ist, sich in den Dunstkreis der Götter emporzuschwingen; ihre Thätigkeit besteht in solchen Uebungen, durch die sie die Macht der Materie, die Fessel unserer sinnlichen Naturbeschaffenheit, die Herrschaft der Triebe zu brechen und die geistigen Kräfte, vorzüglich die psychische Erregungsfähigkeit, zu entwickeln trachten. Der Höhepunkt in solchen gemeinschaftlich oder auch in tiefer Einsamkeit betriebenen Uebungen wird dann erreicht,

wenn man, gleichsam an der Grenze der diesseitigen und der jenseitigen Welt, den Kontakt mit der Gottheit hergestellt hat oder gar mit verklärten Sinnen sie selbst erschaut.

Es ist nicht hier möglich und auch nicht nötig, alle die verschiedenen Anstrengungen zu besprechen, durch die die Laien, zu denen wir natürlich auch die Priester rechnen, das Geheimnis der Religion in ihr Leben hineinzuziehen sich bemühen. Jede Menschenrasse, jede Kulturstufe und jede Religion weist in diesem Punkt ihre Besonderheiten auf, und es giebt kaum einen grösseren Kontrast als den, der zwischen den Orgien in den Geheimbünden der Neger und dem Vergottungsstreben der deutschen Mystiker besteht.

In den sog. heidnischen Religionen geht man übrigens nicht immer darauf aus, die unmittelbare Verbindung mit der Gottheit zu gewinnen, sondern begnügt sich oft mit der Befriedigung weniger hoher und weniger religiöser Bedürfnisse. Nicht die Gottheit selbst sucht man, sondern die göttlichen Kräfte, durch die man gleich den Göttern eine wunderbare Herrschaft über die Natur erlangt. Die Magie, jene uralte Halbschwester und Nebenbuhlerin der Religion, findet sich ein und erstickt die edleren Triebe. Die Mystik des Adepten verspricht dem gläubigen Laien die mühelose Gewinnung der Schätze und Kräfte der Geister, ein geheimnisvoll verlängertes Leben und wohl gar die Unsterblichkeit. Glaubt man doch auch von den Göttern, dass sie ihre überragende Stellung, ihr geheimes Wissen, ihre ewige Jugend dem Besitz ähnlicher Mittel verdanken; nur selten treten sie, behaupten die Märchen, ihre wunderthätigen Wunschdinge

freiwillig ihren menschlichen Lieblingen ab: so sucht der Magier sie ihnen zu entreissen oder sie selbst zu erzeugen.

In den Religionen, die den Menschen nicht blos als ein diesseitiges Wesen ansehen, vielmehr das Leben in der Sphäre der Götter, wenn nicht gar ein noch höheres Sein, für seine naturgemässe Bestimmung, dagegen das Leben in der materiellen Welt nur als die Vorstufe dazu oder sogar für eine Einkerkerung halten, ist das Mysterienwesen besonders kunstvoll und systematisch ausgebildet worden. Für den Inder gilt es, durch die Mystik das höhere Bewusstsein von der Umschleierung, mit der die Sinnenwelt es umstrickt, zu befreien und zur Anschauung des reinen, wahren Seins und endlich zum Eingang in dieses zu gelangen; auf den unteren Stufen helfen ihm die Götter, die Ahnen und die heiligen Sänger, auf den oberen muss er sich selber erlösen, wie es sogar die Götter müssen. Da übersteigt die Mystik die Religion; die Enthüllung des Geheimnisses gewährt den Einblick nicht in die Herrlichkeit, sondern in das Elend und die Erlösungsbedürftigkeit der Götter. Soweit gehen die Aegypter und die vielfach vom Orient her beeinflussten Griechen und Römer nicht; ihre Mysterien, die die Fühlung mit dem öffentlichen Kultus stets festzuhalten suchen, obwohl sie, wie es in der Natur des Geheimnisses liegt, sich vom gemeinen Leben absondern, wollen den Laien in jene beseligende Nähe zur Gottheit bringen, die dem Seher vergönnt ist, wollen vor allem ihm eine unmittelbare Anschauung von der Glückseligkeit der übersinnlichen Welt und des Lebens nach dem Tod gewähren. Je unglücklicher die Zustände unter diesen Völkern wurden, desto mehr drängte man sich zu jenen Geheim-

nissen; und es ist kein Zweifel, dass dies Mysterienwesen dem Christentum vielfach den Weg bereitet hat, weil es nur bis zu der Gottheit führte, während die indische Mystik, die weit über die Sphäre der Götter hinauszureichen glaubt, sich für dem Christentum überlegen hält.

In eine ganz andere Welt treten wir ein, wenn wir uns der alttestamentlichen Religion zuwenden. Dass Israel das klassische Volk der Religion wurde, ist nicht zum wenigsten dem Umstand zuzuschreiben, dass bis zum 7. Jahrhundert der Seher die ihm gebührende einzigartige Stelle einnahm und das Laientum sich nicht vordrängte. Zwar waren den Israeliten die Mysterien ihrer Nachbarn und erst recht das Zauberwesen nicht unbekannt, aber sie übten wenigstens auf die geistigen Führer des Volkes keinen Einfluss aus. Selbst bis kurz vor der christlichen Zeit kümmern sich die Frommen nicht um das Leben nach dem Tode, ja manche Psalmsänger leugnen die Unsterblichkeit, wenn auch andere erst seit dem Augenblick sich von schweren religiösen Skrupeln befreit wussten, wo sie in Gottes geheiligte Geheimnisse eindrangen und auf den Ausgang der Menschen zu achten begannen (Ps 73 17). Ferner entstanden auch in Israel unter fremdem Einfluss jene Genossenschaften enthusiastisch aufgeregter Menschen, die sich, gleich den heutigen Derwischen, durch allerlei Reizmittel in rasende Ekstase und damit in vermeinten Kontakt mit der Gottheit zu bringen liebten, aber die eigentlichen Propheten stehen hoch über ihnen und lehnen zum Teil jede Gemeinschaft mit ihnen ab. Mehrfach wird auch mit Nachdruck hervorgehoben, dass zwischen einem gewöhnlichen Menschen, der Wahrträume, und einem Propheten, der das klare Wort Gottes habe,

ein fundamentaler Unterschied bestehe: man hielt also die schöpferischen Geister in der Religion und die blossen Teilnehmer an der Religion bewusst auseinander. Merkwürdig ist endlich, dass jene gewaltigen, obgleich absonderlichen Gestalten, in denen sich das Geheimnis und das Wunder der Religion gleichsam inkarniert, nicht die bewegenden Kräfte in der Entwicklung der israelitischen Religion repräsentieren; wenn Israel nur Männer wie Elia und Elisa gehabt hätte, so würden wir heute von ihm kaum etwas mehr wissen als seinen Namen und ein weniges aus seiner äusseren Geschichte.

Die Männer, die den Anstoss zu der weitaus bedeutendsten, folgenreichsten Bewegung in unserer Menschengeschichte gegeben haben, gehen durchaus von dem aus, was wir das Geheimnis in der Religion nennen. Sie verdanken nach ihren eigenen Zeugnissen ihre entscheidenden Gedanken allesamt ihren persönlichen Begegnungen mit Gott, Begegnungen, die sie keineswegs gesucht, geschweige denn künstlich hervorgerufen haben, Inspirationen, denen sie oft gern aus dem Wege gegangen wären. Das muss um so mehr hervorgehoben werden, je weniger es gewöhnlich beachtet wird. Und ein unbefangener Beobachter muss den Eindruck gewinnen, dass die kurzen Berichte eines Amos, Jesaia, Jeremia über solche Begegnungen nicht Phrasen oder dem Aberglauben der Menge angepasste Einkleidungen ihrer Gedanken sind. Aber im übrigen treten diese Männer nichts weniger als geheimthuerisch auf. Sie gebrauchen nicht einmal das Wort Geheimnis[1], und was sie sagen, konnte

[1] Amos 3 7 ist eine prosaische Glosse zu v. 8.

das Volk, sollte man meinen, ohne alles Kopfzerbrechen sofort verstehen. Sie schrieben sich selber die Aufgabe zu, das Volk „sehen und hören“ zu lassen, was sie, die Seher, zuvor gesehen und gehört hatten. Dass Sehen und Hören die Grundfunktion der Religion ist, kann man nirgends besser erkennen als hier. Trotzdem wirkte das klare Wort dieser Männer auf die Zeitgenossen wie ein Geheimnis, und selbst die gläubigen und willigen Leser einer späteren Generation haben es durchweg nicht völlig verstanden. Das kurze Wort lautet: Ende Israels! Der Gott Israels will sein eigenes Volk vernichten. Die alten Propheten sprechen von einer unbedingten Absicht Gottes, ihre späteren Leser haben sie als eine bedingte missverstanden oder umgedeutet, ihre Zeitgenossen verstanden das Wort überhaupt nicht. So gänzlich blind waren sie, dass Jesaia einmal behauptet, seine Bemühungen, das Volk sehen und hören zu lassen, haben geradezu den Zweck, es blind und taub und dumm zu machen, und dass er ein anderes Mal annimmt, Gott selbst habe durch einen Gottesschlaf, der doch sonst das geheimnisvolle Hellsehen bewirkt, dem Volk und besonders den Weisen im Volk das Verständnis geraubt. Jenes schwerwiegende Wort ist aber zu dem Grundgedanken geworden, von dem drei Religionen ausgehen, Judentum, Christentum und Islam, zu dem Gedanken vom Endgericht, von dem endgültigen Abschluss der ganzen Menschengeschichte.

Diese Propheten haben Schriften hinterlassen und dadurch ihren Lesern einen leichteren Zugang zum Geheimnis verschafft, und ihre ältesten Schüler haben auf Grund dieser Schriften die Religion des Volkes reformiert und in eine Lehre verwandelt. Seitdem zieht auch in

die Religion Israels das Laientum ein, und die lebendigen Träger des Geheimnisses müssen allgemach vom Plane treten und das Feld den Gelehrten überlassen, die ihre „Bezeugung und Weisung", allerdings mit Zuziehung von viel fremdem Material, in eine rechtsverbindliche ewige Satzung umarbeiten. Während die Propheten den Schwerpunkt der Religion in die Zukunft verlegen, von der allein sie die Möglichkeit eines vollkommenen unmittelbaren Verkehrs zwischen Gott und Menschen erwarten, erblicken diese Gelehrten das Höchste in einer eigentlich unpersönlichen und zeitlosen Gesetzesbefolgung, die das Bedürfnis nach einer lebenswarmen Verbindung mit Gott zu ersticken droht. In seinem wahren Sinne ist daher das Geheimnis aus dieser Religion fast ganz entwichen; aber die festgehaltene Gerichtserwartung bewirkte, dass es in einem anderen Sinne um so üppiger wucherte. Die apokalyptischen Gelehrten begnügten sich nicht mit dem Studium und der Auslegung der prophetischen Gerichtsankündigungen, sondern suchten mit Hilfe von Symbolik, Analogie und Zahlenmagie den Termin und die einzelnen Vorgänge des grossen Zukunftsdramas aufs Genaueste festzustellen. Ging, wie natürlich, eine solche Berechnung nicht in Erfüllung, so wurde sie von den Späteren nicht bei Seite gelegt, diente ihnen vielmehr als Grundlage für Nachträge oder als Anregung zu neuen ähnlichen Versuchen. Auf diese Weise entstand eine Literatur so voll von Rätseln, von gesuchter Geheimniskrämerei, dass sie mit der prophetischen Literatur fast gar nichts, um so mehr aber mit der Geheimwissenschaft der heidnischen Adepten gemein hat, wie sie denn auch die heidnische Sibylle und die ausländische Naturwissenschaft in

ihren Dienst gestellt hat. Dass sie den Mangel wirklicher Inspiration mit einem bombastischen Visionen- und Wunderapparat und mit vorgeschobenen ehrwürdigen Sehernamen der Vorzeit zu verdecken und das prophetische Unvermögen durch bewussten Betrug zu verschleiern sucht, war die innerlich notwendige Folge des Selbstbetrugs, der die Religion mit der Theologie verwechselte.

Das Christentum, das in einer Zeit allgemeiner Zersetzung der Nationalitäten und der Religionen entstand, nimmt sich inmitten der Fäulnis, die die Welt ergriffen hatte, wie ein frisches grünes Reis am Baume der Menschheit aus. Da lebt wieder das Geheimnis der Religion auf, unverfälscht, schöpferisch, das Gericht und das Heil bringend, sichtbar und greifbar, aber freilich wiederum den Weisen verborgen und nur den Unmündigen offenbar, unbegriffen von „Feisch und Blut", aber ergriffen von den Geistesarmen. Die Kräfte der überirdischen Welt steigen hernieder und wirken ihre Wunder an denen, die zu glauben vermögen, die trotz kindlicher oder heidnischer Unwissenheit ein Witterungsvermögen für das Uebersinnliche besitzen, am kanaanäischen Weiblein, an der Blutflüssigen. Das Vollkommene ist noch nicht gekommen, aber es wird kommen, das Reich Gottes, in dem die Naturgesetze des Himmels diejenigen der sinnlichen Welt ablösen werden, ist nahe: die Garantie dafür ist das, was jener Mann thut und leidet, den die Gläubigen den Sohn des lebendigen Gottes nennen und der sich selbst „den Menschen", d. h.[1] das verkörperte Reich Gottes, nennt, in dem Paulus daher mit Recht den

[1] Wegen der Anspielung auf Dan 7 13 14 27.

„zweiten Menschen“, d. h. den Ahnherrn einer neuen, göttlichen[1] Menschheit, erblickt.

Gerade so wie die prophetische Religion ist das Christentum eine wesentlich eschatologische Religion; ihr Kern ist die Hoffnung auf den baldigen Untergang der materiellen und das Herabsteigen der göttlichen Weltordnung, an der man nur dann teilhaben kann, wenn man Gotte oder Christo zu glauben vermag, dass Gott in der Sendung Christi den Grund zu der „Rettung“ der Seinen und zu ihrer Erhebung in das göttliche Dasein gelegt habe. Die ersten Christen betrachteten sich als die Erben des ewigen Lebens und der „himmlischen“ Herrlichkeit, als eine Kultgenossenschaft, die im Abendmahl als ihrem eigentlichen Gottesdienst die geheimnisvolle Verbindung mit Gott und seinem Sohn stets aufs neue erlebte, und sie erblickten in den „Beweisen des Geistes und der Kraft“, d. h. dem Zungenreden und den Wundern, die Bestätigung ihrer Ueberzeugung von der Realität ihrer Verbindung mit der übersinnlichen Welt.

Dem vielgewanderten Kleinasiaten Paulus entging nicht die Aehnlichkeit, die zwischen der christlichen Genossenschaft mit ihrem Geheimnis und dem griechischen Mysterienwesen bestand. Aber stärker als die Aehnlichkeit empfindet er doch die Unterschiede. Der natürliche Mensch wird die hohen Worte der griechischen Weisheit vorziehen, der „Vollkommene“, der in die heimliche, verborgene Weisheit Gottes Eingeweihte, erkennt in dem an sich zwar einfachen, aber von der Welt unverstandenen Wort von Christi Tod und Auferstehung göttliche Kraft

[1] Anders wüsste ich das „pneumatisch“ im Deutschen nicht wiederzugeben.

und Weisheit und erlebt Dinge, die kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat, und besitzt den Geist, der alle Dinge erforscht, auch die Tiefen der Gottheit. Diese Weisheit ist von Gott vor der Schöpfung der Welt verordnet und hat zum Ziel die Erhebung der Gotteskinder in die göttliche Sphäre; sie umfasst also den ganzen Weltverlauf, an dessen Ende und Ziel angelangt zu sein die Christen überzeugt sind, sie lehrt die Religion als die Lebensader der von Gott teleologisch angelegten und geleiteten Menschengeschichte verstehen: der geistliche richtet alles.

Auch der griechische Myste wird in die Gemeinschaft der Götter eingeführt, nachdem er durch allerlei absonderliche Handlungen in die erforderliche psychische Disposition gebracht ist, aber in dieser Welt der Götter giebt es keine durch einen schöpferischen Willen planvoll angelegte Bewegung auf ein weltumwandelndes Ziel hin; man sucht das Uralte oder das Zeitlose, keine lebendige Geschichte, und sofern die Zukunft in Betracht kommt, handelt es sich nur um die Zukunft der einzelnen Seele, um die Unsterblichkeit und ein seliges Dasein im Kreis der ewigen Götter. Dieser eudämonistische Individualismus steht im stärksten Gegensatz zu dem weltgeschichtlichen Gedanken vom Himmelreich. Gleichwohl trat in der weiteren Entwicklung des Christentums, seit der Zeit, wo die Semiten die führende Rolle in dieser Religion an die Griechen abtraten, der indogermanische Individualismus in immer schärfere Konkurrenz mit der altchristlichen Teleologie; und was noch von der letzteren übrig blieb, das absorbierte die römische Civitas Dei durch möglichst umfassende Antecipation dessen, was der Natur der Sache nach immer zukünftig bleiben sollte, solange

noch die sinnliche Welt existiert, sie verwandelte die „Erben“ in die Besitzer, die Armen in die Reichen und die Demütigen in die Regenten dieser Welt. Selbst diejenigen, die sich in Nachahmung vorchristlicher homines religiosi aus der Welt in die Gemeinschaft mit Gott flüchteten, wurden schliesslich dieser Weltherrschaft dienstbar gemacht und was sich aus rein religiösem Triebe nicht ergeben wollte, grausam verfolgt und dann allerdings oft zum entgegengesetzten Extrem, zu undisziplinierter Schwärmerei, getrieben. Nur in Zeiten religiöser Erregung tauchte in den Tiefen des Volkes wiederum die Erwartung des nahen Weltendes empor.

Dass trotzdem die mittelalterliche Religion das Geheimnis festgehalten und zwar als Kern der Religion festgehalten hat, ist schon gesagt. Freilich ist das Geheimnis und seine Kraft vielfach, dass ich so sage, materialisiert, an sinnliche Dinge gebunden, und selbst die Inspiration, mit einer inneren Konsequenz, in unseren Tagen an das Amt gefesselt worden. Nur in einer Erscheinung blieb eine urreligiöse Form des Geheimnisses lebendig, nämlich in den sog. Heiligen. Der Charakter des Heiligen beruht nicht, wie der Protestant gewöhnlich meint, auf der „Heiligkeit“ oder möglichst vollkommenen Sündlosigkeit eines Menschen, sondern auf seiner geheimnisvollen Verbindung mit Gott, durch die er Wunder thut oder durch die an ihm Wunder geschehen. Diese Wunder werden von der Kirche in einem eigenen Prozesse untersucht und, wenn der Anwalt des Heiligen durchdringt, öffentlich anerkannt; es ist daher vollkommen korrekt, dass die Kirche Menschen zwar nicht heilig macht, aber heilig spricht. Offenbar sind die Heiligen-

legenden und -Akten vom religionswissenschaftlichen Gesichtspunkt aus wichtiger als viele Teile der äusseren Kirchen- und Dogmengeschichte. Aber freilich ist ein Wundermann noch kein grosser Prophet, ein Mensch, der Träume und Gesichte hat, noch kein „Knecht Gottes, der seinem ganzen Haus vorgesetzt ist“ und einen Teil der Weltgeschichte auf seinen Schultern trägt. Es ist vielfach wildwachsende Religion, die uns in diesen Heiligen und im volkstümlichen Heiligenkult entgegentritt, dazu angethan, das Herz des vorurteilsfreien Religionshistorikers zu erfreuen, aber nicht gerade dazu geeignet, ihm den Lebensnerv des eigentlichen Christentums bloszulegen.

Aber in welcher Form das Geheimnis der Religion erscheinen mag, so muss es, sofern es ein echtes und nicht von den Laien nachgemachtes Geheimnis ist, den Ausschlag geben in der Frage nach dem Wesen der Religion. Es ist das dämonische Element, das den Kern und das Leben der Religion bildet, das sie hervorbringt, neben dem alle Institution, alle Lehre, alle Ethik nur als Produkt zu gelten hat, wenn auch natürlich das Produkt auf die erzeugende Kraft zurückwirkt. Die Zweige, Blätter und Früchte gehören ja gewiss zum Baum, die Früchte bestimmen für uns seinen Wert, die Blätter führen ihm die Nahrung zu, aber die erzeugende und gestaltende Kraft birgt doch der Kern, die geheimnisvolle Urzelle, und von hier aus strömt sie in das Geäder des letzten Blattes aus. Wer die Religion unbeirrt von den Meinungen des Tages und von den eigenen subjektiven Anschauungen kennen lernen will, der muss jenes dämonische Element der Religion historisch und psychologisch zu ergründen suchen. Diese Forschung ist nicht allein

nicht leicht, sondern wird immer zuletzt auf einen irrationalen Rest stossen, der für das menschliche Auge unauflösbar bleibt. Denn ganz abgesehen von der Behauptung der Religion, dass sie ihr Dasein nicht blos dem menschlichen, sondern viel mehr dem göttlichen Faktor verdanke, setzt alles eigentliche Leben und nun gar ein Leben, das auch für die Zukunft ewig Neues und Originales zu produzieren verspricht, dem Begreifen eine unübersteigliche Schranke und macht den Abschluss der Forschung zu einer logischen Unmöglichkeit.

Das mag den Historiker verdriessen, der sich nur im Toten zurechtfindet, und den Theologen, dem nur bei fertigen Formeln wohl ist. Der Unbefangene wird sich freuen, dass er es in der Religion mit lebendigen schöpferischen Kräften zu thun und den trüben und trägen Niederschlag, den die forteilende Strömung ausscheidet und zurücklässt, nicht als die Hauptsache anzusehen hat. Er wird seine Forschung mit Begeisterung und mit Ehrfurcht betreiben, denn er verkehrt mit den Seelen der Propheten, die ihm höher stehen als selbst ihre Worte und ihre Leistungen, und überlässt es anderen, ihre Gräber zu schmücken und aus ihren Aussprüchen Gesetze zu machen. Wir verehren die grossen Dichter als Männer, die uns in Regionen führen, in die der gewöhnliche Sterbliche von sich aus nicht gelangen würde; der rechte Freund der Kunst verehrt in deren gottbegnadeten Meistern die Männer, die unser Auge aufschliessen für Dinge, die das Auge des Laien nie entdeckt hätte; niemandem fällt es ein, die Poesie ohne die Dichter, die Kunst ohne die Künstler zu denken: wie konnte man doch nur das „religiöse Bewusstsein“ des gewöhnlichen Frommen zum Ausgangspunkt

der Religionsforschung machen und den Gläubigen an die Stelle setzen, die nur dem Propheten gebührt!

Die Psychologie ihrerseits wird das Geheimnis nicht ergründen, aber sie kann doch aufklärend wirken. Diese Wissenschaft wird ja nie mit ihren Problemen fertig werden und ist gerade heute in einer tiefen Gährung begriffen, aus der aber hoffentlich wertvolle Ergebnisse hervorgehen werden. Während die ältere Psychologie, soweit sie sich nicht auf metaphysischen Spekulationen oder dogmatischen Voraussetzungen aufbaut, sich fast nur mit dem Teil des Seelenlebens beschäftigt, der uns für gewöhnlich zum Bewusstsein kommt, fangen wir jetzt an zu begreifen, dass sich unser Bewusstsein nicht mit unserem Ich deckt, dass wir nur recht wenig von unserem wahren Wesen wissen und dass das Unbewusste in uns nicht minder mächtig und wirksam ist als das Bewusste. Und während die Wissenschaft im allgemeinen den leichteren Weg zu wählen und vom Dutzendmenschen auszugehen liebt, scheint es mir ein Fortschritt zu sein, wenn man im genialen Menschen das Abnormale erkennt und zu studieren beginnt. Man hat ja, naturgemäss, dies Abnormale zunächst für etwas Pathologisches erklärt und das Genie mit dem Wahnsinn zusammengestellt. Mag man das thun, die Korrektur wird nicht ausbleiben. Aber wenn wir nur erst in der Religionswissenschaft auch so weit wären! Wenn man nur erst aufhörte, die grossen Propheten um jeden Preis zu vernünftigen Menschen zu machen, wenn man sie doch lieber für Schwärmer halten wollte! Die alte Welt hat treuer beobachtet, sie kannte den heiligen Wahnsinn des Sehers und des Dichters, und die Umgebung Christi glaubte bisweilen von ihm, dass er von

Sinnen sei, obwohl oder weil seine Klarheit ihre geistige Dumpfheit, die sinnliche Befangenheit des gewöhnlichen Menschen, himmelhoch überragte. Dieser Vorfall wird sich wohl noch oft wiederholen, wenn man das Studium des Geheimnisses zum Ausgangspunkt der Religionsforschung macht; der nüchterne „weise“ Alltagsmensch wird die Träger des Geheimnisses für Rasende und Schwärmer halten und die Religion selber für eine pathologische Erscheinung erklären — immerhin ist das besser und wissenschaftlicher, als wenn man die Religion aus dem Eigenen heraus konstruiert und rationalisiert.

Wir Protestanten haben uns bisher mit der Erforschung der Religion die grösste Mühe gegeben, wir werden auch mit der Erforschung und richtigen Würdigung des Geheimnisses die grösste Mühe haben. Denn es scheint ja, dass aus der protestantischen Religion das Geheimnis fast ganz verschwunden sei. Wir sind geneigt, die Religion mit der Kirchenlehre oder mit der religiösen Weltanschauung zu identifizieren; oder wir halten die Ethik für die Hauptsache in der Religion, während die Ethik doch nur ein Produkt der Religion und ein Symptom ihres Charakters ist und so wenig den Kern der Religion darstellen kann wie den Kern der Dichtkunst, die auch Ethik hervorbringt, aber nicht um der Ethik willen da ist. Wir reden in unseren Gotteshäusern nicht mehr mit Gott, sondern über Gott, und haben fast nur noch und im günstigsten Fall im Gemeindegesang ein Stück wirklichen Gottesdienstes übrig behalten. Der gemeine Mann behandelt die Religion vielfach als eine vorsichtige Selbstversicherung für die Eventualitäten einer jenseitigen Welt und etwa noch als ein „System von

Garantien für die Selbsterhaltung im Kampf ums Dasein". Und dennoch lebt auch unter uns noch das Geheimnis der Religion, es lebt im Gebet. Ich meine natürlich nicht das Gebet, bei dem Gott nur der stumme Empfänger ist, dem die Naturgesetze das Antworten verbieten, das Gebet, dessen höchster Wert darin besteht, dass es ein ehrliches Bekenntnis ist und auf die reinere Selbsterkenntnis zurückwirkt. Viel eher meine ich das Gebet des naiv frommen Gemütes, das vielleicht um recht niedrige Dinge bittet, aber mit der ruhigen Gewissheit, von Gott gehört zu sein, das Bitten schliesst und in der Führung des Lebens die Hand Gottes wahrnimmt. Aber das höchste Gebet ist das, bei dem der Mensch die Antwort Gottes vernimmt, eine Antwort vielleicht in unaussprechlichen Worten, aber eine reale Antwort. Einen solchen prophetischen Augenblick mag ja selbst der Beglückteste nur zwei- oder dreimal erleben. Aber wer auch nur einmal von der Ahnung gepackt gewesen ist, von der aus den dunkelsten Wurzeln unserer Seele auftauchenden, seelenerschütternden Ahnung: ich stehe vor dem lebendigen Gott! der hat das Geheimnis der Religion an sich selber erfahren, der ist geweiht für sein ganzes Leben. Wohl fühlt er sich nur als Novizen, der im dunkelen Spiegel den Widerschein des Lichtes einer höheren Welt erblickt, dem die dichte Hülle der Sinnenwelt die freie Aussicht in die höhere Sphäre verschleiert, aber er weiss, das Vollkommene wird folgen, ihm gilt der Tod als das Versinken des Vorhangs, er wird einst Gott sehen, wie er ist, und mit ihm verkehren von Angesicht zu Angesicht. Dann ist auch das Geheimnis der Religion aufgehoben, es ist nicht mehr nötig.

Die Zukunftshoffnungen Israels in der assyrischen Zeit.

Von

W. Nowack.

Die Heilserwartungen der assyrischen Zeit.

Die Heilserwartungen Israels und Judas sind vor fast fünf Jahrzehnten von BERTHEAU in seinem Aufsatz: „Die alttestamentliche Weissagung von Israels Reichsherrlichkeit in seinem Lande[1])“ und in umfassenderer Weise später von ORELLI in seinem Werk über die alttestamentliche Weissagung von der Vollendung des Gottesreiches[2]) behandelt; sie haben eingehende Berücksichtigung vor allem von DUHM[3]) und KIRKPATRICK[4]), nicht minder aber auch in den alttestamentlichen Theologien von HERM. SCHULTZ[5]), R. SMEND[6]) und K. MARTI[7]), erfahren; einzelnen Abschnitten wie den Heilserwartungen des Jesaia hat sich auch die Aufmerksamkeit der Forscher besonders zugewandt — ich erinnere an GUTHE[8]), GIESEBRECHT[9]) und HACKMANN[10]), — dennoch sind wir noch weit von einer Uebereinstimmung betreffs des Zukunftsbildes der assyrischen Zeit entfernt. Die letzte Ursache des Dissensus liegt in der Verkennung der Thatsache, dass die prophetische Literatur namentlich der älteren Zeit nicht mehr in ihrem ursprünglichen Text vorhanden ist, sondern eine nicht unbedeutende Ueberarbeitung erfahren hat, eine Erscheinung, die mit der Kanonisirung gegeben ist. Eine solche tritt naturgemäss nicht mitten im Laufe der Entwicklung, wo widerstreitende Richtungen noch mit einander im Kampf liegen, sondern am Abschluss einer Entwicklungsreihe ein, und massgebend für die Kanonisirung ist die aus solchem Kampf siegreich hervorgehende religiöse Anschauung. Literarische Erscheinungen, die mit ihr in diametralem Gegensatz

1) Jahrbücher für deutsche Theologie 1859 S. 314 ff. 595 ff.
2) Wien 1882.
3) Theologie der Propheten. Bonn 1875.
4) The Doctrine of the Prophets. London 1892.
5) 5. Aufl. Göttingen 1896.
6) Alttestamentl. Religionsgeschichte. 2. Aufl. Freiburg 1899.
7) Geschichte der israelitischen Religion, 3. Aufl. 1897.
8) Zukunftsbilder Jesaia. Leipzig 1885.
9) Beiträge zur Jesaiakritik. Göttingen 1890.
10) Die Zukunftserwartung des Jesaia 1893.

stehen, werden von der Kanonisirung ausgeschlossen und verfallen allmählich der Vergessenheit, andere, welche mit ihren Anschauungen eine Etappe auf dem Wege zu dem erreichten Ziel bezeichnen, werden zwar kanonisirt, aber nicht ohne eine gewisse Bearbeitung durchlaufen zu haben, eine Bearbeitung, die bisweilen auch nach der Kanonisirung sich fortsetzte. Denn wenn auch solche Schriften gewisse Gedankenreihen repräsentiren, die innerhalb der kanonischen Entwicklung liegen, so finden sich daneben doch auch andere, welche Resultate einer anderen Entwicklung sind, die erst allmählig in den Hintergrund gedrängt und als unrichtig bekämpft ist. Oefter vermisst auch die spätere auf dem Boden fest ausgeprägter religiöser Vorstellungen stehende Zeit gewisse Gedanken, die ihr in besonderer Weise von Wert sind, und die diese Zeit, welche solche Gedanken nicht historisch sondern religiös von ihrem Standpunkt aus beurteilt, naturgemäss als von jeher vorhanden betrachtet. Aus diesen beiden Gesichtspunkten begreift sich sowohl die den überlieferten Text umgestaltende wie ergänzende Thätigkeit, welche mit jeder Kanonisirung verbunden ist[1]).

In Bezug auf das Gesetz und die historischen Bücher ist die eben herausgehobene Thatsache heute von allen Seiten anerkannt. Wer wollte auch angesichts unserer vorliegenden Texte leugnen, dass die deuteronomistische Geschichtsschreibung eine Bearbeitung der älteren Geschichtsbücher unternommen und die ganze ältere Geschichte von dem inzwischen kanonisch gewordenen Deut. aus zu beurteilen versucht hat? Wer wollte sich heute noch der Erkenntnis verschliessen, dass bei der Zusammenarbeitung der priesterlichen Schrift mit den älteren Bestandteilen des Pentateuchs eben diese religiöse Anschauung von P. massgebend gewesen ist? Auch dem grössten Skeptiker muss sich eine derartige Erkenntnis aufdrängen, wenn er die vorexilischen Geschichtsbücher mit dem grossen nachexilischen Geschichtsbuch, der Chronik, vergleicht, denn thatsächlich haben wir in diesem die mit Händen zu greifende Umgestaltung der alten Geschichte, wie sie sich innerhalb der mit ihrem gesammten Leben in der priesterlichen Gesetzgebung wurzelnden Gemeinde vollzogen hat. „Die Geschichte Israels unter den Königen wird so zu sagen zu einer Verlängerung der Geschichte des nachexilischen Judentums nach rückwärts, worin thatsächlich und insbesondere nach der Anschauung der Bücher Esra-Nehemia

1) Vgl. Stade, Gesch. I. S. 14 f. kuenen, Einleit. II. S. 20.

Jerusalem der Mittelpunkt ist, um den sich Alles dreht“ [1]). Was aber vom Gesetz und den Prophetae priores gilt, das hat auch seine Wahrheit für die Prophetae posteriores, und ohne grosse Schwierigkeit lassen sich die Faktoren erkennen, die für eine Bearbeitung der älteren prophetischen Schriften von Bedeutung waren. Unverkennbar ist die Differenz zwischen der älteren vorexilischen und und der späteren nachexilischen Prophetie. Die älteren Propheten seit Amos waren „die Sturmvögel des Gerichts“, sie hatten Israels Untergang zu verkündigen; in ihrer Prophetie steht die Rüge von Israels Sünden im Mittelpunkte, so dass sich ihre Predigt naturgemäss zur Busspredigt gestaltet. Ganz anders ist das in der spätern Prophetie, bei der die Verheissung und die Zukunftshoffnungen im Mittelpunkt stehen. Auch sie weiss von Sünde, die Gottes Gerichte herausfordert, aber sie hat nicht die Bedeutung wie in der alten Zeit, vielmehr steht Israel als Ganzes im Bundesverhältnis und damit im Stande der Gnade und ist bemüht, sich durch Beobachtung des Gesetzes in diesem Stande zu erhalten. Es war für diese Zeit der Gedanke eines abermaligen Unterganges ein völlig undenkbarer, denn im Vergleich zu den gottlosen Heiden, die über Israel herrschen, ist Israel gerecht, daher wird jedes Gericht zur Züchtigung und hilft dazu, die Hemmnisse zu beseitigen, welche der Realisirung der Hoffnungen hindernd im Wege stehen. Diese bilden jetzt den eigentlichen Mittelpunkt der prophetischen Predigt, ihnen gegenüber hat die Gerichtsdrohung nur untergeordnete Bedeutung. Charakteristisch ist in dieser Beziehung namentlich die Predigt des nachexilischen Zacharja, welche zwar mit einer Mahnung zur Busse und zur Umkehr beginnt 1 2-6, aber unvermittelt daran das ausführliche Gemälde der eschatologischen Hoffnungen dieser nachexilischen Gemeinde anschliesst. Je schärfer der Druck der heidnischen Gewalthaber auf dem Volke lastete, um so heller leuchteten ihm diese Hoffnungen, um so weniger vermochte man sich aber auch in die genuine Predigt der alten Propheten zu finden, in der die Gerichtsdrohung im Mittelpunkt stand; und nichts war natürlicher, als dass diese Hoffnungen der späteren Zeit auch in den älteren prophetischen Schriften, die nicht als geschichtliche Dokumente sondern als Quelle religiöser Erbauung gewerthet wurden, ihren Niederschlag fanden. So begreift sich eine ganze Reihe von Zusätzen in der älteren Prophetie, in denen ausschliesslich diese

1) Vgl. Kuenen I, 2 S. 186.

Heilserwartungen ihren Ausdruck gefunden haben. Bisweilen erklärt sich die uns vorliegende Bearbeitung eines prophetischen Textes auch aus dem Widerspruch, in dem die Hoffnungen mit dem späteren wirklichen Verlauf der Dinge standen. Es ist eine heute von allen anerkannte Thatsache, dass Haggai und Zacharja in Zerubabel den verheissenen Davididen sehen und dass der letztere das Diadem 6 10 ff. für Zerubabel als künftigen König bestimmt. Aber die auf Zerubabel gesetzten Hoffnungen erfüllten sich nicht, vielmehr stand der weitere Verlauf der Dinge in grellem Widerspruch zu solchen Hoffnungen. Diesem Thatbestand trug ein Bearbeiter Rechnung, indem er 6 11 b einen Zusatz einschob und auch sonst kleinere Veränderungen am ursprünglichen Text vornahm: Danach soll die Krone dem Hohenpriester Josua aufs Haupt gesetzt werden: thatsächlich wurde ja der Hohepriester, nicht aber der Davidide das Haupt der Gemeinde. Ist hier eine Bearbeitung des Textes nicht zu bestreiten, mit welchem Recht will man an anderen Stellen unserer prophetischen Literatur eine solche a priori ablehnen? Thatsächlich beginnt auch die schroffe Ablehnung, wie sie ehedem Orelli[1]) und zum Theil auch kürzlich Oettli[2]) geübt haben, einer ruhigeren Erwägung zu weichen. Ich verweise insbesondere auf Klostermann's Besprechung von Steuernagel's Exodus im Theolog. Literaturblatt 1901 Nr. 23. Klostermann sucht hier den Nachweis zu führen, dass unsere gesammte Pentateuchkritik sich auf dem Holzwege befindet, weil sie bei ihrer Quellenscheidung von Voraussetzungen ausgeht, die nicht zutreffen, nämlich, dass uns der Text der Thora in seiner ursprünglichen Gestalt erhalten ist, und Klostermann polemisirt nicht mit Unrecht gegen den „Stocktheologen", der das Auge vor der Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit verschliesst, „dass das Gemeindelesebuch der Thora, wie es uns vorliegt, die Herstellung eines alten Buches ist auf Grund differenter, entstellter, verstümmelter, jedenfalls ungleich vollständiger Abschriften, ein Werk der Noth mit gemischtem Texte". Charakteristisch sind die beiden Analogien, welche Klostermann zur Illustrirung seiner Behauptungen heranzieht. Die eine ist hergenommen aus einer Rede des Demosthenes, in der man bisher las: „das werdet ihr nie zugeben ὡς ἄνδρες ἐλεύθεροι καὶ εὐγενεῖς ὄντες", d. h. als liberale und gebildete Leute, während ein um viele

1) Vgl. die alttestamentliche Weissagung S. 343 Anm. 1.

2) Vgl. Amos u. Hosea. Zwei Zeugen gegen die Anwendung der Evolutionstheorie auf die Geschichte Israels. Gütersloh 1901.

Jahrhunderte früher als alle bisherigen Handschriften geschriebener Papyrus zeigt, dass Demosthenes selbst geschrieben habe ὡς ἄνδρες Ἀθηναῖοι ὄντες, d. h. jene Lesung erweist sich als eine freilich den Sinn des Redners treffende spätere Interpretation. Die andere Analogie stammt aus Cyprian's de unitate ecclesiae, wo neben dem Satz: „wer diese Einheit der Kirche verlässt, wie kann der noch die Zuversicht haben in der Kirche zu sein", sich der andere findet: „wer die cathedra Petri verlässt, wie etc.", hier sei der letzte Satz nichts als die spätere Interpolation vom Standpunkt „der modern-absolutistischen Verfassung" der Kirche zu dem ersten, der auf dem Boden der „antik-aristokratischen Verfassung der Kirche" steht. Beide Analogien zeigen, dass Klostermann nicht nur an für den Sinn völlig bedeutungslose Bearbeitungen des Textes sondern auch an solche denkt, durch die demselben ursprünglich fremde Gedanken eingefügt wurden. Klostermann redet freilich nur von dem Text der Thora, aber was von ihm gesagt ist, wird er gewiss in Bezug auf Nebiim und Ketubim nicht bestreiten. — Natürlich sind mit dieser eben dargelegten Ansicht die Probleme des Exegeten erheblich complicirter geworden und die Gefahr ist nicht zu bestreiten, dass auch Texte als Interpolationen angesprochen werden können, welche bei sorgsamer Erwägung aller Instanzen pro und contra als ächtes Gut sich halten lassen, denn so einfach liegen die Dinge nicht, dass man nach dem Kanon, dass die vorexilischen Propheten ausschliesslich Verkündiger des Gerichts gewesen seien, diese Prophetenschriften zurecht schneiden könnte[1]). Ist es richtig, dass diese nicht Kunstprodukte der religiösen Reflexion sind, sondern vielmehr der Niederschlag ihrer Predigten, in denen diese in engster Berührung mit ihrer Zeit stehenden Männer das von ihnen geschaute Gericht der nächsten Zukunft in Beziehung gesetzt haben zu den mannigfachen Verkehrtheiten im politischen sowie im sittlichen und religiösen Leben ihrer Zeit, so wird es auch sehr ernsten Bedenken unterliegen, diese Persönlichkeiten und die von ihnen gezeitigte Erkenntniss nach einem so einseitigen Kanon zu beurtheilen, denn das Leben ist zu vielgestaltig und zu mannigfaltig, als dass es sich ohne Gewaltsamkeit in eine derartige Zwangsjacke spannen liesse. Vielmehr wird es darauf ankommen, jede Persönlichkeit nach ihrer religiösen Eigenart zu

1) Vgl. Hackmann, Die Zukunftserwartung des Jesaia. Göttingen 1893 u. P. Volz, Die vorexilische Jahveprophetie und der Messias. Göttingen 1897.

begreifen und von dieser aus ihre Prophetien zu verstehen. Zudem fehlt es ja auch oft nicht an gewissen objectiven Momenten, die unser Urteil entscheidend beeinflussen müssen. So kennen wir mit völliger Sicherheit die Genesis gewisser eschatologischer Ideen — ich erinnere z. B. an das vor Jerusalem sich vollziehende Gericht über die wider das Gottesvolk heranstürmende Heidenwelt vgl. Ez. 38 f. — so dass uns damit der terminus a quo für alle solche Ideen behandelnden Stellen gegeben ist; bisweilen ist auch der historische Hintergrund, auf dem die Prophetien sich erheben, von nicht zu unterschätzender Bedeutung; endlich ist auch der Zusammenhang zwischen Drohung und Verheissung ins Auge zu fassen: schon GIESEBRECHT[1]) hat den nicht zu beanstandenden Nachweis geführt, dass abgesehen von gewissen Fällen, wo es sich nur um eine partielle und hypothetische Drohung handelt, der unvermittelte Uebergang von der Drohung zur Verheissung auf Interpolation beruht.

Das gilt schon von dem ältesten Prophetenbuch, dem des Amos, das mit einem messianischen Ausblick 9_{8-15} schliesst. Noch in seinen Beiträgen S. 195 f. glaubte GIESEBRECHT diese Verse als ächten Bestandteil der Predigt des Amos ansehen zu können, später aber in seiner Schrift über die Berufsbegabung der alttestamentlichen Propheten S. 107 hat er sich gezwungen gesehen, „wenn auch schweren Herzens", den Gründen WELLHAUSENS nachzugeben und diese Verse als Zusatz eines Juden aus nachexilischer Zeit anzusehen. In der That lassen sich diese Verse als von Amos herrührend nicht begreifen. Es ist eine nicht zu bestreitende Thatsache, dass der Gedanke der Gerechtigkeit von Amos mit unvergleichlicher Energie in den Mittelpunkt der Gottesidee gerückt ist: nicht Opfer sondern Gerechtigkeit will dieser Gott von seinem Volk; sie pochen darauf, dass sie in besonderer Beziehung zu diesem Gott stehen und sehen doch nicht, dass er gerade darum an ihnen ihre Sünde heimsuchen muss, ja Amos scheut sich nicht, die letzten Consequenzen dieses Gottesglaubens zu ziehen: Jahve vernichtet sein Volk im Gericht, aber so wenig ist diese Vernichtung Israels eine Vernichtung Jahve's, wie seine Gegner behaupten, dass Jahve vielmehr in dieser Vernichtung Israels durch Assur seine grössten Triumphe feiert: die von Israel zu Boden getretene Gerechtigkeit triumphirt auf den Trümmern des durch seine Ungerechtigkeit ge-

1) Beiträge zur Jesaiakritik S. 187 ff.

richteten Israels. Vergleicht man Stellen wie 8 1 ff. 9 1 ff., so kann schwerlich ein Zweifel darüber obwalten, dass er das Gericht für unabwendbar gehalten hat. Dem steht nicht die Thatsache entgegen[1]), dass der Prophet in 5 4 6 14 16 23 24 Versuche macht, das Volk zur Umkehr zu bewegen, in Wahrheit haben wir nur den Widerspruch bezw. die Reaktion des Herzens gegen die Erkenntniss des Verstandes: der Prophet hätte nicht ein von lebendiger Liebe zu seinem Volk erfülltes Glied desselben sein müssen, wenn nicht die durch Jahve ihm enthüllte Erkenntniss ihn in der Tiefe seines Herzens ergriffen und zur Arbeit an seinem Volk gedrängt hätte: die Liebe hört eben nicht auf zu hoffen. Ist so des Propheten Mahnung auch angesichts des immer näher rückenden Verhängnisses durchaus begreiflich, so ist das anders mit jener Heilsverkündigung 9 8 ff., die keineswegs mit den Hoffnungen des Volkes vom יום יהוה contrastirt, wie das doch der Prophet 5 20 ausdrücklich betont: wie Amos sich im Gegensatz zu seinen Volksgenossen in Bezug auf die Gottesidee wusste, so nicht minder in Bezug auf des Volkes Zukunftshoffnungen: „der Tag Jahve's ist Finsterniss und nicht Licht, ist Dunkelheit und ohne Glanz". Die Schwierigkeit wird nicht damit gehoben, dass man mit Oettli erklärt, es sei dem Propheten gegeben, „über die dem grössten politischen Scharfblick gezogenen Grenzen hinauszublicken und zu verkündigen, was keiner menschlichen Combinationsgabe sich enthüllen würde: dass nämlich das verdiente Gericht zur Wegbereitung für neue Gnaden wird". Es mag ja für viele die Behauptung sehr eindrucksvoll sein, dass in der Paradoxie solcher Hoffnung die Prophetie beweise, dass sie göttlichen Ursprungs sei, thatsächlich hat Oettli übersehen, dass er bei dieser seiner Erklärung die Hauptschwierigkeit eskamotirt hat: gerade darin besteht ja der Anstoss, dass auch mit keinem Worte angedeutet ist, dass dies von Amos verkündigte Gericht „zur Wegbereitung für neue Gnaden" wird, vielmehr unvermittelt erscheint neben der Verkündigung des Gerichts die des Heils; gerade angesichts eines solchen unbussfertigen Volkes, wie Amos es vor sich hatte, wäre die Heraushebung der Bedingung, unter der allein das Heil kommen kann, unerlässlich gewesen; auch muss sich jedem der Gedanke aufdrängen, dass das Bild der Zukunft aus der Feder eines Amos, des Predigers der Gerechtigkeit, anders ausgefallen wäre als das in 9 13 ff. der Fall ist, welche Verse von dem

1) Vgl. Oettli, Amos u. Hosea S. 22.

5 18 ff. characterisirten Volk gewiss mit höchster Befriedigung aufgenommen wären. Treffend hat ferner P. Volz [1]) auf die Scheidung zwischen Volk und Sündern des Volks in v. 10 hingewiesen, eine Scheidung, die Amos sonst nicht kennt: für ihn ist das Volk als Ganzes Gegenstand des Gerichts 1 f. 3 1 4 12 5 16 f. 6 8–11 8 2; findet sich aber ein Gegensatz bei Amos, so ist er nicht ethisch, sondern sozial bedingt 2 6 f. 4 1 5 10–12 6 1 ff. Und wie ist 9 11 12 das Wiederaufrichten der verfallenen Hütte David's in der Zeit des Azarja-Uzzija und im Munde eines Propheten zu verstehen, der nach 9 8 wesentlich das nordisraelitische Reich als das dem Gerichte verfallene betrachtet? Giesebrecht hat auch darauf aufmerksam gemacht, „dass im Grunde fast jeder Einzelzug des Zukunftsgemäldes für sich steht und an das Vorhergehende nicht anschliesst. Zu v. 8a giebt v. 8b keine deutliche Restriction, v. 10 setzt einen ganz andern Character des Gerichts voraus als v. 9, v. 11 f. sind wieder in ihrem Verhältnis zu v. 9 u. 10 nicht genügend klargelegt, sie stehen ganz auf sich selbst, v. 14 widerspricht streng genommen v. 8a, ebenso aber auch v. 9“. Alle diese Schwierigkeiten schwinden, wenn wir 9 8 ff. als Zusatz aus nachexilischer Zeit ansehen, es sind Hoffnungen, welche damals die Gemüther bewegten, erst aus dieser Zeit ist auch v. 14 f. voll verständlich.

Oettli hat es nicht der Mühe für werth gehalten, sich mit diesen verschiedenen Gründen auseinanderzusetzen, er sieht die Annahme exilischer Abfassung von 9 8 ff. wesentlich durch die Behauptung veranlasst, dass das Primäre in der Weissagung des Amos die dunkle Ahnung furchtbarer Umwälzungen und nicht vielmehr das sittliche Urtheil seiner Zeit war, während doch offenbar die letztere Annahme zutreffe, eine Behauptung, die aber weder mit 3 6 ff. vereinbar ist, wonach Jahve den Propheten zum Wächter auf der Zinne bestellt hat, der das Herannahen einer Gefahr zu verkündigen hat, denn Jahwe thut nichts ohne seinen Rathschluss den Propheten zu offenbaren, noch auch mit c. 7 und c. 1. 2, denn auch diese letzteren, die scheinbar widersprechen, sind genauer betrachtet, wie Giesebrecht [2]) hervorhebt, ebenfalls ein Beweis, dass die Reflexion auf die Sünde erst die Rechtfertigung der als drohend erkannten Katastrophe, aber nicht ihre Ursache bildet. Anstatt seine Hörer [3]) genau mit der Position der Gegner bekannt zu

1) S. 23. 2) a. a. S. 78.

3) Es handelt sich bei diesen Darlegungen über Amos u. Hosea um Ferienkursusvorträge.

machen und ihre Widerlegung zu versuchen, begnügt er sich mit allgemeinen Sätzen: „Es ist eine neuerdings nicht ungewöhnliche, aber doch sehr einseitige Annahme, ein Prophet dürfe fast nur eine Saite an seiner Laute haben; im Interesse eines möglichst einleuchtenden Gedankengangs wird dann gar schnell darauf verzichtet, auch scheinbar einander widersprechende Gedankenelemente in ein Bild zusammenzuschauen. Man übersieht, dass die Propheten keine Systematiker und keine Religionshistoriker waren, sondern lebendige Menschen mit einem warmen, lebhaft schlagenden Herzen, mit Blut, nicht mit Tinte in ihren Adern, und dass ihr Gott kein durchsichtiger, sauber ausgearbeiteter Gottesbegriff ist, sondern ein grosses, heiliges, gnadenvolles Herz, das sich in keine Schablone fassen und formen lässt, sondern frei und lebendig in jede menschliche Entwicklung eingehen kann". Man kann das alles im Wesentlichen zugeben, nur wird keiner der oben dargelegten Gründe dadurch im Geringsten entkräftet, und es wird demnach dabei bleiben, dass die Prophetien des Amos für die Geschichte der Heilserwartungen der assyrischen Zeit nichts abwerfen[1]).

Das ist anders bei Hosea, dem jüngern Zeitgenossen des Amos, der wie Amos dem Nordreich das Gericht verkündigt, aber dies Gericht ist ihm nicht sowohl Offenbarung des durch Israels Frevel erzürnten Gottes, der das in die Sünde verstrickte Volk vernichtet, als vielmehr Läuterungsmittel in der Hand Jahve's, denn im Mittelpunkt des Gottesbegriffs des Hosea steht nicht wie bei Amos die Idee der Gerechtigkeit, sondern der die Macht der Sünde überwindenden Liebe. Wir wissen, wodurch Hosea zu dieser Höhe der Gotteserkenntniss, die so nahe sich mit der christlichen berührt, gekommen ist, durch die Erfahrungen seines eigenen Lebens, in denen er die Sprache seines Gottes vernommen: was er von seinem Weibe erfahren, war ihm nichts als ein schwaches Abbild der Untreue, die Jahve von Israel erfahren, wie anderseits auch seine von keiner Treulosigkeit seines Weibes auszutilgende sondern vielmehr sie schliesslich überwindende Liebe nichts war als eine Nachbildung der tausendmal verrathenen und doch immer wieder vergebenden und schliesslich die Untreue Israels überwindenden Liebe Jahve's.

Es ist begreiflich, ja nothwendig, dass von dieser religiösen Stel-

1) Vgl. Karl J. Grimm, Euphemistic Liturgical Appendices in The Old Testament. Baltimore 1901 S. 88 f.

lung des Hosea aus sich auch der Ausblick in die Zukunft anders gestalten musste als bei Amos: ihm wird jedes Gericht Läuterungsgericht, die über Israel kommenden Schläge sind ihm Aeusserungen der erziehenden Liebe, und es ist nur natürlich, dass Hosea auf eine hinter diesen Gerichten liegende Zeit blickt, wo dieser Zwiespalt zwischen Jahve und Israel überwunden, wo Israel wieder sein Volk und Jahve sein Gott ist.

Auch Volz kann sich dieser Erkenntniss nicht verschliessen und gesteht ausdrücklich zu[1]): „Diese Liebe zu seinem Volk könnte ein Auftauchen der Messiasidee im Gefolge der Heilshoffnung begreiflicher erscheinen lassen." Es ist deswegen die Streichung aller Stellen, in denen bei Hosea Heilserwartungen einen Ausdruck gefunden haben, so wenig gerechtfertigt, dass wir vielmehr von den religiösen Voraussetzungen aus solche Heilserwartungen bei ihm voraussetzen müssen. Es ist leicht einzusehen, dass namentlich auch c. 3 für diese Frage von grösster Bedeutung ist, wesswegen auch Volz später dazu fortgeschritten ist, c. 3 als einen erdichteten Parallelspruch zu c. 1 f. einfach zu streichen, aber irgend welche überzeugende Gründe dafür[2]) sind nicht geltend gemacht, es ist lediglich die Consequenz seiner a priori gewonnenen Anschauung, dass diese alten Propheten ausschliesslich Verkündiger des Gerichts gewesen sind.

In dem ersten Theile c. 1—3 treten uns Heilserwartungen in 1_7 c. $2_{1-3\ 16-18\ 20-25}$ und 3_5 entgegen. Gegen 1_7 2_{1-3} haben Wellhausen, Proleg.[3] S. 436 Anm. 1, Comment.[2] S. 99, Stade, Gesch. Isr.'s I S. 577 Anm. 1, Cornill, Zeitschr. f. alttest. Wissensch. 1887 S. 285, Giesebrecht, Beiträge S. 213 ff. Volz S. 25 ff., K. J. Grimm S. 60 f. u. a. eine Reihe durchschlagender Gründe geltend gemacht: ich erinnere nur an den völlig unvermittelten Uebergang von der Drohung zur Verheissung und an die auffallende Art des Ausdrucks הארץ vom Lande des Exils, von dem bisher noch gar nicht die Rede war, und an יום יזרעאל vom Tage des Glücks nach 1_4 f. vgl. m. Comment. zu d. St., Schwierigkeiten, die nur zum Theil durch die Umstellung der Verse nach 2_{25} gehoben werden, die Giesebrecht[3]) mit zutreffenden Gründen, die zu entkräften

1) a. a. O. S. 29.

2) Vgl. Theol. Literaturzeitung 1899 S. 162: Der hier angedeutete Grund, dass das Weib c. 3 ein anderes sei als das in c. 1, trifft ebensowenig zu wie die andere Behauptung, dass es sich in c. 3 um eine Liebe ohne Ehe handle, vgl. m. Comment. zu c. 3.

3) a. a. O S. 215 Anm.

Oettli auch nicht einmal einen Versuch gemacht hat vgl. a. a. O. S. 79, zurückgewiesen hat. Anders liegt die Sache dagegen mit 2 16 f. 20 ff. und 3 5, gegen die ich ebenfalls in meinem Comment. Bedenken geäussert, die ich aber jetzt als nicht durchschlagende anerkennen muss. Es bleibt freilich richtig, dass die in diesen Vv. hervortretenden Gedanken über das durch c. 1 uns Nahegelegte hinausgehen und vielmehr auf dem Boden der durch c. 3 skizzirten Erkenntniss des Propheten erwachsen sind, aber daraus würde nur folgen, was auch ohnedies wahrscheinlich ist, dass c. 2 so nicht aus der Hand des Hosea herrührt sondern vielmehr von einem andern, der ursprünglich nicht zusammengehörige Bruchstücke der Predigt des Hosea — ich rechne dahin auch v. 8 f. — hier zusammengestellt hat. Der Gedanke 2 16: „Israel muss in die Wüste" steht nicht in nothwendigem Gegensatz zu 2 5: Jahve wird Israel, die Buhlerin, nackt ausziehen vgl. Ez. 16 38 f., was in 2 5b gedeutet wird, jedenfalls muss 2 16 nicht von Gedanken Ezechiel's abhängig sein, denn 9 15 7 16 10 6 11 5 und besonders 12 18 liegen Parallelen vor. v. 17b deckt sich durchaus mit den durch c. 3 nahegelegten Gedankenreihen, die 3 5 auf einen kurzen Ausdruck bringt. v. 20 bringt zwar einen in den späteren Stücken des A. T.'s uns öfter entgegentretenden Gedanken, aber doch in so eigenartiger Form — Jahve schliesst zu Gunsten Israels mit den Thieren des Landes einen Bund, um es vor Schaden zu schützen — dass mir die Behauptung mehr als fraglich erscheint, v. 20 sei von Zch 9 10 Lev 26 3 ff. Ez 34 25 ff. abhängig: in Ez 34 25 ff. und Lev 26 3 ff. ist von Vertilgung der Thiere die Rede. Der in v. 21 hervortretende Gedanke einer neuen Ehe, die Jahve mit Israel schliesst, liegt ebenfalls durchaus innerhalb der Gedankenkreise des Hosea: das Weib, das Jahve aus seinem Hause vertrieben 9 15, das in der Fremde seiner Güter beraubt, ohne König, ohne Opfer und Masseben, ohne Ephod und Teraphim dasitzen musste und endlich in sich ging vgl. 2 11 ff. 12 10 3 9 u. a., nimmt Jahve wieder auf und schliesst mit ihm eine neue Ehe, die dauernd Bestand hat. Die Morgengabe, die Jahve seinem Weibe schenkt, sind חסד und רחמים, während das Volk dann zur rechten Gotteserkenntniss hindurchgedrungen ist, so dass damit auch die Wurzel aller sittlichen Schäden vgl. 4 1 u. ö. beseitigt ist. Vielleicht ist in 2 21 בצדק ובמשפט Zusatz eines Lesers. Denn von menschlichen Tugenden diese Worte zu verstehen ist unmöglich: wenn ב unmittelbar hernach und in v. 22 göttliche Gaben einführt, kann es hier nicht von menschlichen Leistungen stehen. Das

hat Orelli zu der Behauptung geführt, dass diese menschlichen Leistungen hier als Gaben des heiligen Geistes betrachtet werden, doch ist eine derartige Betrachtung völlig grundlos. Versteht man es aber von Jahve, so könnte wohl kaum an die die Sünde in Israel austilgende Gerechtigkeit gedacht werden — dieser Gedanke liegt grade hier fern — eher an die an den Heiden, den Feinden des Gottesvolkes sich manifestirende Gerechtigkeit Jahve's, ein freilich erst in der späteren Literatur öfter hervortretender Gedanke vgl. Jer 11 20 Jes 51 1 5 26 9 Ps 89 15 97 2 u. ö. Da nun 21b neben 21a und 22 auffallend lang ist, so liegt die Vermuthung nahe, dass wir in diesen Worten den Zusatz eines Lesers haben, der damit entweder die Aufzählung der Gaben Jahve's vervollständigen oder auf Israels Gegenleistungen hinweisen wollte. v. 23 f. ergänzen das Bild und bringen das zu erwartende Gegenstück zu 2 5 11 13 14: dem treuen Volke giebt das Land dann wieder seinen vollen Ertrag. Es ist richtig, dass grade dieser Zug in den späteren Prophetien breiten Raum einnimmt, aber nichts kann verkehrter sein als die Behauptung, dass dieser Zug unverträglich sei mit dem sittlichen Ideal dieser alten Propheten: hofften sie auf eine Zeit neuer ungetrübter Gemeinschaft Jahve's mit ihrem Volke, so verstand sich damit auch der Segen Jahve's in den irdischen Dingen von selbst. Ebensowenig kann davon die Rede sein, dass 2 25a aus exilischer Situation und Erfahrung gesprochen sei: der Vers hat an 7 16 9 15 10 6 11 5 12 10 die zu seinem Verständniss nothwendigen Voraussetzungen. Zudem ist auch in diesen Vv. 23—25 die Darstellung so eigenartig, dass wir keinen Grund haben, diese Verse Hosea abzusprechen.

3 5 bringt die in den eben besprochenen Versen dargelegten Gedanken auf einen knappen Ausdruck: die Noth bringt Israel zur Einkehr und Umkehr zu Jahve, dessen Segen ihm so wieder zu Theil werden wird. Es ist richtig, dass dieser V. über das 3 3 Erzählte hinausgreift, aber den V. darum beseitigen hiesse doch die Sache zu einseitig formal betrachten, denn ist die Bekehrung des Weibes des Hosea auch nicht ausdrücklich herausgehoben, so weist doch alles auf dieselbe hin, ohne die die ganze Erzählung in c. 3 ziel- und zwecklos wäre, zudem deutet ja auch ימים רבים darauf hin, „das von keiner vollen endgültigen Verwerfung sondern nur von einer zeitweisen Absperrung redet“ (Giesebrecht). Freilich liegt v. 5 nur in überarbeiteter Gestalt vor: es ist fast allgemein anerkannt, dass die Worte את דוד מלכם eine spätere Glosse sind: soll damit auf

den messianischen König hingewiesen werden, so wäre das in den Tagen des Hosea schwerlich verständlich gewesen: man erwartet die Verkündigung vom Kommen des messianischen Königs, der erst seit Ez. דוד genannt wird vgl. 34 23 f. 37 24; denkt man aber an Könige aus dem Davidischen Hause, so bleibt auch dieser Hinweis auffallend, nicht nur weil der Prophet hier völlig von dem Gedanken des Abfalls von der rechten Jahveverehrung erfüllt ist, sondern auch wegen der eigenthümlichen Stellung des Hosea zum Königthum überhaupt vgl. 9 9 10 9 13 10 f.; zudem würde man doch auch in diesem Fall ein בית דוד st. דוד erwarten, letzteres ist doch keine natürliche Bezeichnung der davidischen Dynastie. —

Ueberschauen wir die in dem ersten Theil des Buchs uns entgegentretenden Heilserwartungen, so ergeben sich folgende:

1. Die aus den über Israel kommenden Gerichten geborene Umkehr zu Jahve.

2. Die Wiederannahme Israels durch Jahve, der mit Israel eine neue Ehe eingeht, die dauernden Bestand hat; schenkt Jahve Israel Liebe und Barmherzigkeit, so ist Israels Leben andrerseits von der rechten Erkenntniss Jahve's bestimmt und das Volk ist allezeit willig Jahve's Willen zu vollbringen.

3. Diesem neuen Verhältniss entspricht der von Jahve kommende Segen: das Land ist mit Fruchtbarkeit gesegnet; den Thieren hat Jahve die Verpflichtung auferlegt sie nicht zu zerstören; auch von aussen wird Israels Friede nicht bedroht, vielmehr wird es in Sicherheit in seinem Lande wohnen.

Der zweite Theil des Buches c. 4—14 ergiebt keine Bereicherung dieser Heilserwartungen, ja mehrere der öfter herangezogenen Stellen müssen ausser Betracht bleiben, weil sie irrthümlich herangezogen sind. Dahin gehört 6 1—3, denn der offenbar noch mit v. 1—3 in Verbindung stehende v. 4 zeigt, dass es sich in v. 1—3 keineswegs um eine Verheissung des Propheten sondern um eine von diesem abgewiesene Vorstellung des Volkes handelt. Nicht anders ist es mit 13 14, der keine Verheissung sondern dem ganzen Zusammenhang entsprechend eine Drohung enthält: v. 13 hebt Israels Thorheit heraus, welches die rechte Zeit der Geburt zum neuen Leben stets versäumt, demnach bietet Jahve v. 14 Tod und Scheol auf, um an dem thörichten und unbussfertigen Israel das Gericht zu vollziehen.

Anders ist es mit c. 11 8—11: hier liegt in der That im MT. die Verheissung vor, dass Jahve, eben weil er Gott und nicht Mensch

ist d. h. weil er sich nicht wie dieser von der leidenschaftlichen Erregung des Augenblicks leiten lässt, auch an Israel nicht seine Zornglut auslassen und es vertilgen will, vielmehr lässt er durch sein Mitleid, das in ihm lebendig geworden ist, sich bestimmen, Israel aus Assur und Aegypten heimzuführen. Aber schon SMEND [1]) hat darauf aufmerksam gemacht, dass die Vv. von v. 8^b an verdächtig sind und P. VOLZ, WELLHAUSEN (Comment.[2]) u. a. haben sich dem mit Recht angeschlossen. Denn 11 8 ff. liegen durchaus ausserhalb des Gedankenkreises, der den Propheten bei den Rückblicken von c. 9 an erfüllt: jeder dieser Rückblicke schliesst mit einem scharfen Wort des Gerichts vgl. 9 7 15 ff. 10 6 ff. 13 ff., nur 11 8 ff. tritt ganz unvermittelt die Heilsverkündigung hervor, auf die aber im Folgenden gar keine Rücksicht genommen wird, vielmehr nimmt c. 12 den Gedanken von c. 9—11 wieder auf. Man hat auch auf die Breite der Darstellung, auf Widersprüche von v. 9 mit 9 15 ff. 10 6 aufmerksam gemacht vgl. m. Comment. zu d. St. und K. J. GRIMM a. a. O. S. 73. Offenbar haben wir hier den Zusatz eines Lesers, der an dem scharfen Gerichtswort v. 8^a Anstoss nahm, das Israel dem hoffnungslosen Gericht auszuliefern schien. Im Munde dieses Spätern begreifen sich Wendungen wie לא אשוב לשחת, בנים מים u. a. OETTLI glaubt die in diesen Vv. hervortretenden Schwierigkeiten durch die Bemerkung beseitigen zu können: die Vv. 8 ff. streichen heisse der Stelle das Herz herausbrechen, als ob nicht die durchaus parallelen Abschnitte, wie vorhergesagt, so „herzlos“ von Hosea selbst geschrieben sind!

Ganz anders als in diesen Versen ist die Verheissung 14 2 ff. motivirt: sie ist die Folge der Umkehr Israels zu Jahve, zu der Israel 14 2 aufgefordert wird: Jahve wird sich wieder Israels erbarmen und sich ihm in Liebe zuneigen, er wird für das bekehrte Israel eine Quelle reichen Segens. Freilich die Art des Ausdrucks ist in diesen Vv. eine so eigenartige, verschiedene Wendungen erinnern so sehr an Literaturerzeugnisse späterer Zeit, dass die Vv. jedenfalls so aus der Feder des Hosea nicht stammen; liegen Gedanken des Propheten diesem Ausblick zu Grunde, so sind sie durch einen Späteren überarbeitet. Vgl. v. $4^{a\alpha}$, der nur dem verständlich ist, der Jes. 30 kennt; v. $4^{a\beta}$ erinnert an Jes 42 17 44 17; יתום erinnert an den Sprachgebrauch der Psalmen. In v. 6 ff. fällt die Häufung der Bilder auf; v. 8 ist יחיו דגן ויפרחו כגפן „ein höchst un-

1) Vgl. Altt. Religionsgesch. S. 201 Anm. (2. Aufl. S. 215 Anm.).

erquicklicher Mischmasch von eigentlicher und bildlicher Rede" vgl. Wellh.[2] S. 133 und P. Volz S. 35 ff. Wie man übrigens auch über 14 2 ff. urtheilt, eine wesentliche Bereicherung erfährt das Bild der Heilsverkündigung, wie wir es nach c. 1—3 festgestellt haben, durch diese Vv. nicht.

Bei weitem ertragreicher für die Heilserwartungen Israels scheint Jesaia, dessen Buch eine nicht unerhebliche Zahl von messianischen Weissagungen enthält. Dennoch kann darüber kein Zweifel sein, dass auch die Reden dieses Propheten durch Spätere überarbeitet sind und Zuwachs speciell an messianischen Elementen erfahren haben. Die Frage ist nur, ob Hackmann[1]), P. Volz und K. Marti[2]) Recht haben, dass die sämmtlichen Heilserwartungen dem genuinen Jesaia fremd sind und demnach auch er für die Geschichte der Heilserwartungen Israels lediglich negative Bedeutung hat. Es ist leider bei den dieser Arbeit gezogenen Schranken unmöglich, die sämmtlichen sog. messianischen Weissagungen einer kritischen Untersuchung zu unterziehen — m. E. ist das auch nicht nöthig: wer die exegetischen Arbeiten der letzten drei Lustren überblickt, kann ohne grosse Schwierigkeit erkennen, dass in Bezug auf eine Reihe von Weissagungen eine ziemlich weitgehende Uebereinstimmung erzielt ist — hier sollen nur zwei der wichtigsten Weissagungen eingehender erörtert werden, über deren Abfassungszeit im Augenblick die Meinungen noch stark differieren, nämlich Jes 9 1 ff. und 11 1 ff.

Guthe[3]) hat seiner Zeit den Nachweis zu führen gesucht, dass sich bei Jesaia ein doppeltes Zukunftsbild finde: in den ersten anderthalb Jahrzehnten seiner Wirksamkeit verkündigt er ein ziemlich radikales Gericht über das Volk: nur ein kleiner Rest wird durch das Gericht hindurchgerettet. Charakteristisch dieser Zeit sei des Proph. schroffe Stellung zu der damaligen davidischen Dynastie. Je schärfer aber die Gerichtsdrohung gegen dieselbe, um so leuchtender erhebe sich auf diesem dunklen Grunde die Gestalt des zukünftigen Davididen. Seit der Zeit der Belagerung Samariens lasse sich eine Wendung bei Jesaia aufzeigen: der scharfe Gegensatz gegen die Dynastie verschwinde, von einem radikalen Gericht sei keine Rede mehr, vielmehr stehe die Verkündigung der Errettung Jerusalem's und der Vernichtung der Feinde im Mittel-

1) Die Zukunftserwartung des Jesaia 1893.
2) Das Buch Jesaia 1900.
3) a. a. O. S. 5 ff.

punkt. „Die von den Feinden belagerte, aber ihren ausgestreckten Händen entrissene Stadt erscheint als der heilige Rest, den das reinigende Gericht gleichsam als Aussaat für eine neue Beute des Volkes zubereitet hat. Die für das Gericht heranreifende Gegenwart ist von der durch Jahve's Segen beglückten Zukunft nicht durch eine Periode der Verödung oder durch eine Zeit des Exils in fremden Landen geschieden, sondern die erste geht ohne jede Unterbrechung der Volksexistenz auf dem heimischen Boden unmittelbar in die zweite über." GIESEBRECHT [1]) hat diese Darlegungen GUTHE's modificirt, indem er darzuthun sucht, dass man richtiger von einem dreifachen statt von einem zweifachen Zukunftsbilde des Jesaia rede. Als Samarien seinem Untergang entgegenging, fasste Jesaia die kühnsten Hoffnungen für das Südreich, indem er nämlich die dem heiligen Rest gegebenen Verheissungen unmittelbar ihm zueignete, weil er eben Juda mit diesem Rest identificirte. Und noch zwölf Jahre später erfüllten ihn dieselben Hoffnungen [2]). In den Tagen des Sanherib dagegen kehrt Jesaia zu den Gerichtsdrohungen am Anfang seiner Wirksamkeit wieder zurück, ja in dieser Zeit haben wir fast die energischsten Drohreden, die Jesaia überhaupt gehalten hat vgl. c. 1 und c. 22 [3]). Auch in diesen Reden aus der letzten Periode seiner Wirksamkeit handelt es sich nur um einen Rest aus Juda, der gerettet wird, während der grösste Theil des Volkes durch die hereinbrechenden Gerichte vernichtet wird. „Die heilige Stadt wird allerdings nicht untergehen, aber alle Feinde Jahve's in ihr sollen umkommen. Wenn die Drangsal auf's höchste gestiegen ist, dann schreitet Jahve ein zu Gunsten der Seinen und die wunderbare Bethätigung seines Zorns und seines Erbarmens öffnet auch den Widerstrebenden im Volke die Augen und das Herz."

Ich bin nicht in der Lage diesen Darlegungen GIESEBRECHT's in allen Einzelnheiten zustimmen zu können, namentlich trage ich Bedenken betreffs der Jesaia zugeschriebenen Identificirung des heiligen Restes mit dem empirischen Juda um 720 — es hängt dies damit zusammen, dass m. E. 28_{5} f. und 10_{20} ff. aus mehr als einem Grunde Jesaia nicht zugeschrieben werden können, was auch KITTEL wenigstens für 10_{20} ff. anerkannt hat, während er für 28_{5} f. diesem Schluss durch eine freilich unmögliche Auslegung zu entgehen

1) Beiträge zur Jesaiakritik S. 76 f.
2) Vgl. a. a. O. S. 53 ff. u. 77 ff. 3) Vgl. Berufsbegabung S. 115 ff.

suchte[1]). Aber darüber kann kein Zweifel sein, dass zwischen der ersten und letzten Periode der Wirksamkeit des Propheten, in denen die Gerichtsweissagung im Mittelpunkt steht, eine andere liegt, in denen diese völlig in den Hintergrund tritt, des Propheten Weheruf sich vielmehr einseitig gegen Assur richtet: Juda hatte sich offenbar damals von jener von Jesaia so oft bekämpften falschen Politik auf Menschen zu vertrauen fern gehalten, vielleicht dass gerade diese offenbar unter seinem Einfluss zu Stande gekommene Haltung des Volks den Umschwung in der Anschauung des Propheten mitbedingte und ihn mit frohen Hoffnungen für die Zukunft erfüllte.

Sind diese eben dargelegten Anschauungen richtig, so sind wir damit auch der Frage nach der Abfassung der beiden Stellen Jes 9 1 ff. 11 1 ff. um einen Schritt näher gerückt. Durch Hinweis auf den Zusammenhang, in dem sie jetzt erscheinen, lässt sich diese Frage nicht entscheiden. Mag man in Einzelheiten von CHEYNE sich trennen, im Ganzen wird für 7 1—9 6 das Urtheil zutreffen, „dass der ganze Abschnitt seine gegenwärtige Gestalt erst lange, nachdem die Weissagungen gesprochen waren, erhielt“ [2]). Nicht anders ist dies mit 10 5 ff., womit 11 1 ff. in Verbindung gebracht wird: schon oben ist auf 10 20—23 hingewiesen; zweifellos ist ferner 10 27b ff. ebensowenig Fortsetzung von 10 24—27a wie 10 33 f. von 10 27b—32. Durch die oben gegebene Darlegung ergiebt sich nun, dass 9 1 ff. und 11 1 ff. jedenfalls nicht der mittleren Periode der Wirksamkeit des Propheten zugehören können, weil sie von Voraussetzungen ausgehen, die für diese nicht zutreffen: 11 1 ff. nimmt ein schweres über Juda gekommenes Gericht an, von dem auch das Davidhaus nicht verschont ist. 9 1 ff. verkündigt an Stelle der jetzigen Finsterniss den Anbruch des Lichts, anstatt der Trauer grosse Freude, die ihren Grund in einem doppelten hat: 1) darin, dass Jahve das Joch des Volkes zerbricht und 2) dass er auf David's Stuhl einen neuen Herrscher erstehen lässt, der ein Reich des Friedens und der Gerechtigkeit aufrichten wird; sein Name ist Wunderbar, Heldengott, Vater auf ewig, Friedefürst. 11 1 ff. ergänzt diese Weissagung: aus dem Stumpf Isai's wird ein Reis sprossen d. h. offenbar aus dem in die tiefste Niedrigkeit versunkenen Davidhaus wird ein Herrscher hervorgehen, den Jahve für seine Herrscheraufgabe in besonderer Weise ausrüsten wird mit seinem Geist, so dass er ein gerechtes Gericht üben und den Armen zu ihrem Rechte ver-

1) Vgl. GIESEBRECHT a. a. O. S. 63 ff.

2) Vgl. The Prophecies of Isaiah I, 42.

helfen, die Frevler aber durch seinen Urtheilsspruch tödten wird. Dann bricht das Reich des Friedens herein, das der Prophet 11 6 ff. in lieblichen Bildern malt. Diese kurze Skizzirung zeigt, dass für diese Weissagungen thatsächlich nur die erste oder letzte, nicht aber die mittlere Periode der Wirksamkeit des Jesaia in Betracht kommen kann. Am wahrscheinlichsten scheint mir die erste Periode seiner Wirksamkeit: bei dem damals von ihm geschauten schweren Gericht, das auch über Jerusalem kommen soll, begreift man am ehesten die hier vorausgesetzte Katastrophe über das Davidhaus. Damals in den Tagen eines Ahas ist auch die scharfe Oppositionsstellung zu der königlichen Familie begreiflich. Das ist weniger leicht verständlich in den Tagen des Hiskia, namentlich dann, wenn die Behauptung zutrifft, dass Jesaia in dieser Zeit überhaupt an keine Eroberung Jerusalems gedacht sondern vielmehr seine schliessliche Errettung gehofft habe.

Aber kann denn überhaupt für diese Prophetieen die Abfassung durch Jesaia in Betracht kommen?

Marti hat zuletzt die von Hackmann, P. Volz u. a. dagegen vorgebrachten Gründe am kürzesten und schärfsten formulirt; er weist

1) darauf hin, dass Jesaia seine Hoffnung auf Jahve und auf eine religiöse Gemeinschaft ohne politische Organisation gesetzt habe vgl. 8 16 -18, aber nicht auf das davidische Königshaus und auf eine politische Herrschaft. Der Messias, der hier 9 1 ff. erwartet werde, sei eine durchaus politische Grösse, die für die Religion keine directe Bedeutung habe. Auf Jes 9 1 ff. könne die Hoffnung der Juden sich berufen, welche Befreiung von der Römerherrschaft hoffen, Jesaia selbst stehe der Anschauung Jesu viel näher, dessen Reich nicht von dieser Welt sei Joh 18 36. Hier ist Richtiges und Falsches miteinander vermischt. Es ist richtig, dass Jahve der einzige Hoffnungsgrund des Jesaia ist, aber es ist nicht zu sehen, inwiefern Jes 9 1 ff. dem widerspricht, ja Jes 9 6b sagt ja gar nichts andres. Und wenn es auch richtig ist, dass die vorexilischen Hoffnungen stark sittlich-religiöser Art waren, wer will denn im Ernst in Bezug auf diese alten Propheten und auch unsern Jesaia einen Spiritualismus behaupten, wie er auf der Höhe neutestamentlicher Erkenntniss sich findet? Dass in der That sich Jesaia diesen Fragen staatlicher Ordnung gegenüber keineswegs bei seinem Ausblick in die Zukunft ablehnend oder gleichgültig verhielt, das erhebt das von Niemand beanstandete Wort 1 25 26 über allen Zweifel: „Ich will meine Hand wider dich wenden, ich läutere im Schmelzofen

(בַּדִּיל) deine Schlacken und entferne alle deine Bleitheile, ich mache wieder deine Richter wie im Anfang und deine Räthe wie im Beginn: darnach heissest du Burg der Gerechtigkeit, treue Stadt". Und dass die 9 1 ff. und 11 1 ff. zum Ausdruck gekommene Hoffnung nicht lediglich politischer Art und die Herrschaft nicht Selbstzweck ist, das zeigt ja der Wortlaut sehr bestimmt: ein Reich des Friedens und der Gerechtigkeit 9 5 f. 11 3 f., das ist der eigentliche Kern und zu diesem Zweck empfängt der Davidide seine Ausrüstung, die gar nicht stärker sittlich religiös bestimmt gedacht werden kann als das in 11 2 der Fall ist.

2) Das Volk und zwar nicht nur ein Theil desselben, befinde sich im Unglück und müsse das Joch eines fremden Treibers (נֹגֵשׂ 9 3) tragen: die davidische Familie sei zwar noch vorhanden, habe aber keine regierenden Glieder bezw. von dem einst üppig sprossenden Baum sei nichts als ein Stumpf im Boden übrig geblieben. Das sei allein vom Standpunkte der nachexilischen Zeit aus verständlich. Aber hat nicht Jesaia c. 3 eine Zeit der schwersten Gerichte verkündigt, wo alle Bande der Zucht und Sitte gelöst, wo alle Obrigkeit vernichtet und es nicht mehr möglich sein wird, irgend einen Mann von Ansehen zu gewinnen, um diesem Zustand des Chaos ein Ende zu machen: Wenn dann Einer den Andern anfasst im Hause seines Vaters: „einen Mantel hast du, unser Oberhaupt sollst du sein und dieser Trümmerhaufe sei unter deiner Hand", antwortet der dann an jenem Tage: ich will nicht Wundarzt sein u. s. w. 3 6 7? Und hat nicht Jesaia verkündigt, dass Jahve ein Panier erheben wird zum fernen Volke hin und es herbeizischen von dem Ende der Erde? Hat er nicht dies Volk verglichen mit dem unwiderstehlichen Löwen, der seine Beute packt und in Sicherheit bringt, ohne dass sie einer ihm zu entreissen wagte vgl. 5 25b ff.? Jenes Wort 9 3 vom Zerbrechen des Joches auf des Volkes Schulter und jenes andere 11 1 vom Wurzelstumpf Isai's finden von diesen Voraussetzungen der jesaianischen Predigt, wie sie eben dargelegt sind, ihr volles Verständniss, sie erinnern daran, dass diese Hoffnungen 9 1 ff. und 11 1 ff. jene Gerichtsdrohungen nicht aufheben, vielmehr bleiben letztere bestehen und nur dem geläuterten durch das Gericht hindurch geretteten Rest gelten dieselben.

3) Der „Eifer" Jahve's war für die alten Propheten kein Trostgrund, vielmehr sehen sie gerade seinen Eifer darin, dass Jahve sein Volk straft. Erst mit Ezechiel beginnt der Eifer Jahve's ein Grund der Hoffnung zu werden, da der Eifer Jahve's um seinen

heiligen Namen die Heiden über Israel nicht darf triumphiren lassen, somit die Wiederherstellung und Verherrlichung des Volkes verlangt. Hier hat Marti in der Behauptung Recht, dass seit Ezechiel Jahve's Eifer in Beziehung gesetzt wird zu der Wiederherstellung und Verherrlichung Israels, jetzt eifert Jahve für das Volk und nicht gegen das Volk. Diese unbestreitbare Thatsache ist selbstverständlich mit der Wendung gegeben, welche die Prophetie seit dem Exil nahm, aber sie schliesst keineswegs aus[1]), dass, wo in der älteren Zeit Hoffnungen hervortreten, ihre Realisirung mit Jahve's קנאה begründet wird. Duhm hebt mit Recht hervor, dass das ursprünglich nichts ist als Jahve's Leidenschaft, deren Inhalt sehr verschieden sein kann, „der Gott der Propheten ist keineswegs frei von den leidenschaftlichen Affecten, weil er ein lebendiges Wesen mit einem Willen und einem Herzen ist". Jedenfalls vermag ich aus religionsgeschichtlichen Gründen nicht zu erkennen, dass desswegen Jes 9 6b in der Zeit des Jesaia unmöglich sein sollte.

4) Nicht anders liegt die Sache mit jenem 11 2 entlehnten Grunde Marti's, dass die bleibende Ausrüstung mit dem Geiste Jahve's ein Zeichen der späteren Zeit sei. Wohl sei der Geist Jahve's in alter Zeit auf diesen und jenen gesprungen, aber er habe ihm keine sittlichen Charaktereigenschaften verliehen. Vermittelt sei die Erwartung einer Geistesausgiessung durch Jeremias: Verheissung eines Herzens, das Gott kennt Jer 24 7 31 33 32 39, was durch Ezechiel aufgenommen sei 11 19, welcher bereits von einem „neuen Geist" redet. Somit stehe der Verf. von Jes 11 1 ff., der gleichzeitig mit dem von 9 1 ff. sei, in der Zeit nach Ezechiel. An diesen Behauptungen ist das wahr, dass in der alten Zeit plötzlich hervortretende unberechenbare Wirkungen auf den Geist Jahve's zurückgeführt werden; wo aussergewöhnliche Thaten den Menschen begegnen, die aus den natürlichen Kräften der Menschen sich nicht begreifen lassen, da erkennt man das Walten des über den Menschen gekommenen Geistes Jahve's: so erklärte man die heilige Raserei der Nebiim, so auch die Thaten eines Simson Jdc 14 6 1 Sam 10 6 10 u. ö. Aber ohne Zweifel haben schon die Propheten des achten Jahrhunderts die Vorstellung von dem habituellen Be-

1) Jes. 37 32 2 Reg 19 31 wo sich קנאה in gleicher Weise wie Jes. 9 6 gebraucht findet, lässt sich freilich für den Nachweis dieses Gebrauchs von קנאה in der älteren Zeit (nämlich in dem Sinn von Jes 9 6) nicht verwerthen, denn Jes 37 9b—36 gehört in die Zeit nach 622 und wahrscheinlich sogar in die exilische Zeit vgl. Meinhold, Die Jesaiaerzählungen Jes c. 36—39 S. 23 ff.

sitz des Geistes, nur so begreift sich ja der mit נביא parallele Ausdruck איש הרוח in Hos 9 7 vgl. 2 Reg 2 9 15, wo Jahve's Geist als in Elia wirkend geradezu רוח אליהו genannt und von ihm gesagt wird נחה על אלישע. Wie Hosea so weiss auch Jesaia sich im habituellen Besitz des Geistes Jahve's, der ihn befähigt, die politische Lage richtig zu beurtheilen, und er klagt die Judäer an, dass sie mit Aegypten ein Bündniss geschlossen haben, das nicht aus dem Geist Jahve's stammt, dass sie nach Aegypten hinabgezogen sind ohne Jahve's Mund zu fragen d. h. ihn, in dem die רוח יהוה wirksam ist. Wissen nun die Propheten sich als von dem Geiste Jahve's durchdrungen, der ihnen die rechte Einsicht giebt, und erkennen sie eben darin die Wurzel des Uebels, dass ihrer Zeit dieser Geist Jahve's fehlt, so ist nichts natürlicher, als dass bei dem messianischen König der Zukunft eben dieser Geist Jahve's als habitueller Besitz gedacht wird, weil er allein die unerlässliche Garantie dafür schafft, dass dieser messianische König in Gerechtigkeit und Frieden seines Amtes waltet. Es ist durchaus treffend, wenn GIESEBRECHT[1]) darauf aufmerksam macht, dass wenn רוח יהוה als רוח דעת ויראת י׳ Jes 11 2 erklärt wird, der Prophet zwar mit diesen beiden Tugenden das ethische Gebiet streife, sie aber ihm dennoch nur in Betracht kommen, sofern sie den Messias befähigen, ein rechter König zu sein. „Der Geist ist also noch nicht eigentlich als ethisches Princip erfasst, er ist nur der Vermittler der Fähigkeiten, die Gott den Leitern seines Volkes schenken will; nicht die Befreiung und Vollendung der Einzelpersönlichkeit, sondern die Herstellung der πολιτεία, des öffentlichen Gemeinwesens, wie es sein soll, ist sein Zweck."

5) Bedenken erregt MARTI auch die c. 11 5 ff. sich findende Darstellung des Gottesfriedens in der Natur: Jesaia habe sonst keine ähnliche Schilderung, ihm habe die ethische Veränderung der Menschen näher gelegen als die Umwandlung der Natur der Thiere, erst bei Ezechiel und Deuterojesaia finde sich die Hoffnung, dass die Natur des Landes eine andere werde, wenn Israel zurückkehrt. Man wird zugeben müssen, dass diese hier sich findende Vorstellung wie die in Gen 1 dazu sich findende Parallele von dem einst im Anfang der Dinge in der Thierwelt sich findenden Frieden nicht in dem alten Israel entstanden sein wird, denn das war offenbar ein kriegstüchtiges Volk, in diesen Vorstellungen kommt dagegen die Sehnsucht eines kriegsmüden Volkes zum Ausdruck, aber wer wollte behaupten, dass wir in die Zeit nach Jesaia gehen müssten,

1) Berufsbegabung S. 140.

um solche Gedanken historisch zu begreifen? Die Thatsache ist doch unbestreitbar, dass in der vorliegenden Form der Vätergeschichte der ursprünglich kriegerische Charakter des Volks so gut wie ganz verwischt ist: die friedliche Beschäftigung mit Viehzucht und Ackerbau, der friedliche Genuss am heimischen Herd, das ist das Ziel des Strebens geworden. Von diesem Boden aus lässt sich sehr wohl in der letzten Hälfte des 8. Jhrhdts. eine derartige Hoffnung begreifen. Jedenfalls wird GUNKEL [1]) Recht haben, dass auch hier die Poesie älter ist als die Prosa: „aus einem wundervollen Frieden der goldenen Zeit hat P nichts anderes als ein Speiseverbot gezogen ... P hat die Tradition (von einem goldenen Zeitalter des Friedens) gekannt; die Poesie hat er, wie auch sonst, dahinten gelassen und nur „eine wissenschaftliche Theorie" über die Geschichte der Nahrung der Menschen und Thiere daraus genommen."

6. HACKMANN [2]) hat auch aus sprachlichen Gründen diese Abschnitte beanstandet, aber seine Beweise sind durchaus unzureichend, wie bereits BUDDE ThLZ 1894 S. 557 geltend gemacht hat, und offenbar nicht ohne Grund haben CHEYNE, MARTI u. a. auf diese sprachlichen Gründe so gut wie ganz verzichtet.

7) Eine unleugbare Schwierigkeit bleibt dagegen die Thatsache, dass Jes 9 und 11 weder von Jeremia noch Ezechiel noch auch Deuterojesaia benutzt werden. Vielleicht erklärt sich das zum Theil daraus, dass die hier zum Ausdruck gekommenen messianischen Hoffnungen für diese Männer keine centrale Bedeutung hatten, ja mit anderen ihnen eigenthümlichen Ideen sich stiessen. Wären diese Ideen freilich, wie man lange angenommen hat, in dieser älteren Zeit der eigentliche Kern der prophetischen Hoffnungen gewesen, so bliebe diese Thatsache völlig unbegreiflich.

Ziehen wir aus Allem das Facit, so ergiebt sich m. E. der Schluss, dass diese Weissagungen als jesaianische von Bedenken freilich nicht frei sind, aber diese Bedenken reichen jedenfalls nicht aus, um sie mit Sicherheit dem Propheten abzusprechen. Zu solcher Vorsicht bestimmen mich noch zwei Gründe. Der eine drängt sich mir aus der Geschichte der messianischen Idee auf. Aus Haggai und Zacharia unmittelbar nach dem Exil wissen wir, welche Bedeutung die Hoffnung auf den kommenden Davididen im Leben dieser Propheten und der ihnen nahestehenden Kreise gehabt hat: sehen sie doch in Zerubabel den verheissenen Semah und hoffen

1) Comment. zur Genesis S. 104.
2) S. 148 f.

von ihm die Erfüllung der mit dem Semah verknüpften Hoffnungen. Angesichts der Werthschätzung, welche bei diesen Männern das Wort der früheren d. i. vorexilischen Propheten hatte vgl. Zch 1 4, ist es geradezu ausgeschlossen, dass diese Propheten Haggai und Zacharia diese spezifisch messianische Hoffnung den Anschauungen des vorexilischen Volkes entnommen haben sollten, dass den sämmtlichen vorexilischen Propheten aber diese fremd gewesen, ja als mit ihren eigenen Hoffnungen im Widerspruch stehend von ihnen perhorrescirt sein sollte. Wir werden vielmehr annehmen müssen, dass der messianische König nach der Anschauung dieser Männer von ihnen aufgenommener Bestandtheil der Hoffnungen der früheren prophetischen Kreise war. Dafür scheint auch der jetzige Text in Zch 3 6 6 12 einen Beweis zu liefern: hier findet sich als Name des messianischen Königs צֶמַח, eine Bezeichnung, die nur aus Jer 23 5 vgl. 33 15 verständlich ist, wo es heisst: הִנֵּה יָמִים בָּאִים נְאֻם יי וְהַקֹּמְתִי לְדָוִד צֶמַח צַדִּיק. Von allen Seiten ist zugestanden, dass der MT von Zch 3 8 6 12 und Jer 23 5 mit einander in Beziehung stehen, aber den sich daraus ergebenden Schluss, dass schon bei Jeremja sich diese Hoffnung des messianischen Königs findet, lehnen Volz u. a. ab, weil sie Jer 23 5 33 15 als jeremianisch beanstanden. Betreffs 33 15, der im Wesentlichen Duplette zu 23 5 ist, wird man das zugeben müssen, denn der Abschnitt 33 14 ff. fehlt noch in LXX, dagegen betreffs 23 5 ist die Behauptung sehr fraglich: die vorgebrachten Gründe הִנֵּה יָמִים בָּאִים, die Stellung des נְאֻם יי, die Differenz mit v. 4, wo von zukünftigen רֹעִים die Rede ist, reichen zum Beweise kaum aus, finden doch diese Vorstellungen vom דָּוִד als dem עַבְדִּי der Zukunft und von den מַלְכֵי bezw. נְשִׂיאִי עַם יי auch bei Ezechiel sich neben einander vgl. 34 24 37 24 43 7 9 45 8 46 16, so dass mit der von Volz behaupteten Abhängigkeit der Stelle Jer 23 5 von Ez 34 37 für die Erklärung dieses Nebeneinander von David und Davididen in der Zukunft nichts gewonnen wird, das Problem wird dadurch nur um eine Station weiter geschoben: zudem spricht die Art des Ausdrucks in Jer 23 5 keineswegs für eine solche Abhängigkeit; mit viel grösserem Recht liesse sich annehmen, dass der Ausdruck Jer 23 5 צֶמַח דָּוִד von Jes 11 1 abhängig ist, jedenfalls liegt in Jer 23 5 und Jes 11 1 dieselbe bildliche Vorstellung zu Grunde. Einen ganz andern Weg, die Abhängigkeit des Zacharia von Jeremia abzulehnen, ist Duhm gegangen: er bestreitet, dass der ursprüngliche Text im Zacharia überhaupt diesen Ausdruck צֶמַח gehabt habe: in Zch 3 8 komme אַמַּח עַבְדִּי ganz unberufen hereinge-

schneit, Zacharia habe schwerlich dort von ihm gesprochen; 6 9 ff. aber sei heillos corrumpirt. Das leztere ist richtig, aber diese Corruption hat doch lediglich darin ihren Grund, dass Zacharia in Zerubabel den verheissenen König gesehen: die Ueberarbeitung will die Diskrepanz zwischen der messianischen Hoffnung des Zacharia und der geschichtlichen Wirklichkeit beseitigen. Demnach spricht die Textverderbniss in 6 9 ff. keineswegs gegen die hier zu Tage tretende messianische Hoffnung vom צמח; es liegt auch angesichts der Bestrebungen des Haggai und Zacharia nicht der mindeste Grund vor, die in 6 13 hervortretende Verknüpfung des Tempelbau's mit dem צמח zu beanstanden. Ist das unbestreitbar, dann haben wir auch keine Ursache mehr 3 8a direkt mit 3 9 zu verbinden und 3 8b zu streichen, denn 3 8b zeigt dieselbe Ideenverknüpfung.

So ergiebt sich also aus Haggai und Zacharia mit Sicherheit, dass zu ihrer Zeit die Idee des messianischen Königs fester Bestandtheil der messianischen Hoffnung der prophetischen Kreise war, ja die eigentümliche Formulirung der Idee weist zum Verständniss auf Jer. 23 5 als notwendigen Vorläufer, eine Stelle, die Jeremia abzusprechen kein genügender Grund vorliegt. Jer. 23, 5 selbst aber setzt dasselbe Bild wie Jes. 11 1 voraus.

Im Wesentlichen dasselbe Resultat ergiebt sich aus Ezechiel. Wie schon oben dargelegt, spielt auch bei Ezechiel die messianische Hoffnung eine Rolle. E. 24. 37 weisen auf Jahve's 'Ebed David' hin, welcher Fürst in Israels Mitte (נשיא בתוכם) sein wird vgl. 17 22 ff., 21 32 29 21; daneben aber reden 43 7 9 45 8 46 16 von מלכים oder נשיאים, so dass es danach ihm weniger auf eine Einzelpersönlichkeit als die Institution des Königtums überhaupt ankommt. Man hat wohl behauptet, dass hier bei Ezechiel die eigentliche Wurzel der messianischen Hoffnung der prophetischen Kreise liege. Aber es ist nicht schwer einzusehen, dass diese Behauptung unrichtig ist: die Thatsache ist nämlich unbestreitbar, dass Ezechiel eigentlich mit dieser Persönlichkeit des messianischen Königs nichts Rechtes anzufangen weiss, denn das Gericht wird von den Priestern geübt 44 24, neben denen Jahve für gerechte Vergeltung sorgt c 34, wie denn auch Jahve ohne menschliche Hilfe die Feinde seines Volks vernichtet c 38 f. Die Steuer, die der Fürst erhebt, dient lediglich dazu, den öffentlichen Gottesdienst zu bestreiten 45 9 ff., während er für sich Steuern nicht erheben darf, vielmehr empfängt er zur Bestreitung seines Unterhaltes festen Grundbesitz 45 7 f. Nur einige dürftige Vorrechte, die er im Cultus behalten, erinnern an seine

ehemalige Stellung zum Tempel und zur Priesterschaft 44 1 ff. 46 1 ff. Diese ganze Stellung des Königs wäre unbegreiflich, wenn wir es hier mit einer specifisch ezechielischen Schöpfung zu thun hätten, sie ist aber erklärlich, wenn schon zur Zeit Ezechiel's dieser messianische König fester Bestandtheil der Zukunftshoffnungen war, und zwar in den prophetischen Kreisen. Denn hätte es sich lediglich um eine Volksvorstellung gehandelt, welcher die prophetischen Kreise bis dahin ablehnend gegenüber gestanden hätten, so würde grade dieser Prophet, der zeitweise zu seinem Volk in so scharfem Gegensatz gestanden und der den Mut gehabt, all seinen Hoffnungen ein unerbittliches „Nein" entgegenzusetzen, schwerlich diese Idee, die für sein eigentümliches Zukunftsbild ganz bedeutungslos war, aufnehmen. So werden wir auch von hier aus in die prophetischen Kreise der vorexilischen Zeit verwiesen.

Nicht ohne Bedeutung ist endlich die auch schon von andern hervorgehobene Thatsache, dass das Bild des messianischen Königs, wie es die nachexilische Zeit sich dachte, sich doch recht wesentlich unterscheidet von dem in Jes. 9 1 ff. und 11 1 ff.: dieser letztere ist eine durchaus active Persönlichkeit, der ideale Herrscher der Zukunft, der ausgestattet ist von Jahve mit allen Eigenschaften, die für einen rechten Herrscher unerlässlich sind, er ist der rechte מישיע, der den unterdrückten Duldern zu ihrem Recht verhilft, die Frevler aber mit dem Hauche seines Mundes tödtet; er ist ein Held in göttlicher Stärke und ein Wunder an Rat, und weil Gerechtigkeit der Gurt seiner Lenden ist, so macht er aller Zwietracht ein Ende und bewährt sich als der ächte Friedensfürst. Wie anders ist das Zch 9 9: hier erscheint er als solcher, der auf dem Esel und nicht dem kriegerischen Rosse seinen Einzug hält, aber er ist nicht מישיע d. h. der welcher ישועה schafft, sondern נושע d. h. der dem ישועה erwiesen wird, er ist also durchaus passiv, und er selbst ist עני d. h. geht aus den Frommen hervor. Mit Einem Wort: wir haben in diesem Bild den Reflex einer Zeit, in der der König eine Rolle nicht mehr spielte und die ohne ihn auskommen musste, während Jes. 9 1 ff. und 11 1 ff. viel eher verständlich sind aus einer Zeit, in der das Königtum noch eine aktive Rolle spielte. — Diese eben dargelegten Gründe können natürlich nicht die Abfassung dieser Worte Jes. 9 1 ff. 11 1 ff. durch Jesaia beweisen, aber sie reichen aus, um den Nachweis zu führen, in welche Schwierigkeiten man gerät, wenn man die Jesaicität bestreitet, ja sie zwingen uns dazu in die vorexilische Zeit zu gehen, um die Entstehung dieser

Hoffnungen zu begreifen. Unter diesen Umständen scheint mir noch immer die Abfassung durch Jesaia die grösste Wahrscheinlichkeit zu haben. Von der Immanuel-Weissagung Jes. 7 14 ff. sehe ich hier ab, so wenig ich bestreiten will, dass die messianische Deutung der Stelle in hohes Alter hinaufgeht, so wenig kann ich mich doch von ihrer Richtigkeit überzeugen vgl. Kittel, Marti und Duhm zu d. St.

Der jüngere Zeitgenosse des Jesaia, Micha, kommt für die Geschichte der Heilserwartungen nicht in Betracht, die Kapitel, die ihm sicher zugehören, enthalten lediglich die Gerichtsverkündigung, die ausführlich motivirt wird.

Freilich findet sich 2 12 13 eine völlig unvermittelte Verheissung mitten unter den Gerichtsdrohungen, aber es ist allgemein zugestanden, dass diese Verse späterer Einschub sind: sie setzen das Exil als eingetreten voraus, und haben ihre Analogie an den Stellen eines Deuterjesaia u. a., so dass auch davon keine Rede sein kann, dass es sich um ächte nur aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang gerissene Micha-Worte handelt.

Cap. 4 ist eine Compilation späterer Weissagungen, an der verschiedene gearbeitet haben. Ob v. 9 10, wo Exilirung und spätere Rettung verheissen wird, als älterer Bestandtheil zu halten ist, bleibt mir fraglich, denn die dann nothwendige Eliminirung von ובאת עד בבל ist angesichts von Gedanken, wie sie v. 8 vorliegen, nicht über jeden Zweifel erhaben.

In Cap. 5 erkennt Giesebrecht eine ächte Grundlage an, aber es dürfte sehr schwer sein, diese herauszuschälen, höchstens lassen sich v. 9—13 das Gericht über alles Jahve Missfallende als Micha zugehörig ausscheiden. v. 2 trennt v. 1 3 und ist das älteste Zeugniss messianischer Deutung von Jes. 7 11. v. 1 3 gehören eng zusammen, sie als michanisch aufzufassen hat aber wegen 1b nicht unerhebliche Schwierigkeit. v. 4 5 sind ein Zusatz zu v. 1 3, der anscheinend den messianischen Herrscher ganz ausser Betracht lässt: die Verse wären an sich in Micha's Zeit denkbar, aber ebenso gut in späterer Zeit, wo Assur d. i. Syrien eine so grosse Rolle in der Geschichte der Juden spielte. v. 6 7 setzen das über Jakob verkündigte Gericht als vollzogen voraus und handeln von der Bedeutung des Restes Jakob's unter den Nationen: die Verse können nicht von Micha sein, sondern stammen aus späterer Zeit, sie haben ihre Analogie an Jes. 49 25 f. 60 12 Zch. 14 17 f. — Endlich finden sich noch Heilserwartungen 7 7 ff., aber auch in Bezug auf

diese Verse sind fast alle Exegeten einig, dass sie Micha nicht zugehören: das Gericht ist über das Volk gekommen und das Volk seufzt über dasselbe und erkennt es als eine gerechte Vergeltung an, desshalb erbarmt sich Jahve desselben: Jerusalem's Mauern sollen wieder gebaut werden u. s. w.

Nach alledem wird also Micha mit seiner ausschliesslichen Gerichtsdrohung mit Amos in Parallele zu setzen sein.

Ueberblicken wir den Gang der ganzen Untersuchung, so ergeben sich folgende Resultate:

1) Die Propheten der assyrischen Zeit sind in erster Linie Verkündiger des Gerichts.

2) Wo sich bei ihnen Heilsweissagungen finden, stehen sie nicht im Mittelpunkt der prophetischen Predigt, sondern haben mehr peripherische Bedeutung.

3) Bedingt ist die Hoffnung auf eine bessere Zeit bei Hosea durch die ihm eigenthümliche Auffassung des Gerichts als der Aeusserung der erziehenden Liebe Gottes: nicht der Gedanke der vergeltenden Gerechtigkeit, sondern der die Sünde überwindenden Macht der Liebe steht im Mittelpunkt seines Gottesbegriffs.

4) Die Vorstellung vom Läuterungsgericht findet sich auch bei Jesaia: mag immerhin in dem שאר ישוב der Gedanke des Gerichts vorherrschen, doch ist es begreiflich, dass der Prophet von dieser Voraussetzung aus seinen Blick in die Zukunft richtet, wo alle Hemmnisse der Gegenwart beseitigt sein werden.

5) Es ist verkehrt, dass Jesaia und seine Gesinnungsgenossen auf der Höhe des neutestamentlichen Standpunktes standen und darum ihnen alle politischen Organisationen für das religiöse Leben völlig bedeutungslos waren: noch war für diese alten Propheten durchaus das Volk Subject der Religion, damit ist aber auch gegeben, dass die staatliche Organisation für sie nicht völlig bedeutungslos war, so unzweifelhaft ächte Stellen wie Jes. 1_{26} erheben das über allen Zweifel.

6) Von hier aus sind die messianischen Weissagungen von dem Davididen der Zukunft bei Jesaia begreiflich. Es bleiben zwar gewisse Schwierigkeiten betreffs der jesaianischen Abfassung, auf die wir eine völlig befriedigende Antwort nicht geben können. Diese Weissagungen Jes. 9_1 ff. 11_1 ff. aber darum dem Jesaia abzusprechen und in die nachezechielische Zeit zu setzen, schafft noch grössere Schwierigkeiten, insofern uns damit die Entstehung derselben überhaupt zu einem schwer begreiflichen Räthsel wird.

Das Magnifikat, ein Psalm der Maria und nicht der Elisabeth.

Von

Friedrich Spitta.

Die bereits in der alten Kirche vereinzelt auftretende Meinung, der Luk. 1 46–55 mitgetheilte Psalm gehöre nicht Maria der Mutter Jesu, sondern Elisabeth, der Mutter Johannes des Täufers, zu, ist in der letzten Zeit von verschiedenen Gelehrten, wie es scheint unabhängig von einander, erneuert worden. Im Zusammenhang mit der Hypothese von einer Luk. 1 zu Grunde liegenden jüdischen und zweimal christlich überarbeiteten „Apokalypse des Zacharias" behauptete Daniel Völter, das Magnifikat habe in der Originalschrift der Elisabeth gehört, sei aber dann vom zweiten christlichen Bearbeiter der Maria zugewiesen[1]). Ein Jahr später (1897) empfahl auf Grund eines neu zu Tage getretenen Textzeugen François Jacobé die Ansicht von Elisabeth als der Sängerin des Magnifikat der Aufmerksamkeit und erneuten Prüfung der Exegeten[2]). Ohne Rücksicht auf seine Vorgänger vertrat Ludwig Conrady drei Jahre später die Elisabeth-Hypothese, wesentlich aus inneren Gründen, auf das entschiedenste[3]). In demselben Jahre trug Adolf Harnack in der Sitzung der Königl. preussischen Akademie der Wissenschaften vom 17. Mai 1900[4]) diese Ansicht mit grosser Zuversichtlichkeit und eingehender Begründung vor[5]).

Während die Ansichten des zuerst genannten Gelehrten ziemlich unbeachtet blieben, so hat man Jacobé, Conrady und Harnack ernsthaft ins Auge gefasst. Dabei hat das Ansehen, das der Letztgenannte geniesst, seiner Ausführung einen starken Erfolg verliehen. Die Aeusserung von Joh. Weiss: „Dass das Magnifikat von Lukas nicht der Maria, sondern der Elisabeth in den Mund ge-

1) Theologisch Tijdschrift XXX (1896) S. 224–269: Die Apocalypse des Zacharias im Evangelium des Lukas.

2) Revue d'histoire et de littérature religieuses II, p. 424–432: L'origine du Magnificat.

3) Die Quelle der kanonischen Kindheitsgeschichte Jesus' (1900) S. 48–51.

4) Das Vorwort des Conrady'schen Buches datiert vom Juni 1900.

5) Sitzungsberichte der Königl. preussischen Akademie der Wissenschaften Jahrg. 1900, Stück XXVII, S. 537–556.

legt ist, hat HARNACK jetzt unwiderleglich bewiesen“ [1]), ist mir von Theologen und Philologen wiederholt worden, und schon liest man in den neuesten gelehrten Werken statt vom Lobgesang der Maria ohne weiteres von dem der Elisabeth [2]).

Demgegenüber ist es bedeutungsvoll, dass H. J. HOLTZMANN in der 1901 erschienenen dritten Auflage der Synoptiker [3]) bei seiner früheren Ansicht von Maria als der Sängerin des Magnifikat geblieben ist. In dem Rahmen des knappen Lehrbuches konnte natürlich von einer Entwicklung seiner Gründe für diese Spezialfrage nicht die Rede sein. Dagegen hat der unermüdliche A. HILGENFELD [4]) wenigstens CONRADY und HARNACK einer eingehenderen, entschieden abweisenden Kritik unterworfen. Das Gleiche hat etwa zur selben Zeit der Katholik O. BARDENHEWER [5]) mit Bezug auf JACOBÉ und HARNACK gethan. Bei aller Anerkennung des Scharfsinnes und der Gelehrsamkeit dieser Kritiker wird man kaum sagen können, dass sie die Widerlegung der auch von mir für einen merkwürdigen Fehlgriff der Kritik angesehenen Elisabeth-Hypothese in ausreichender Weise besorgt hätten. Und so wird es nichts Ueberflüssiges bedeuten, wenn ich den Streitfall durch allseitige Erörterung einer endgültigen Entscheidung entgegenzuführen versuche.

Die drei zuletzt genannten Vertreter der Elisabeth-Hypothese bemerken sämtlich, dass die äussere Bezeugung der von ihnen bevorzugten Lesart, Luk. 1_{46}: καὶ εἶπεν Ἐλισάβετ, zum Nachweis ihrer Ursprünglichkeit nicht genüge, der Ausschlag vielmehr durch innere Gründe gegeben werde. So werde ich denn zuerst diese einer genaueren Untersuchung unterwerfen. Es muss für sie ein günstiges Vorurteil erwecken, dass jene drei, offenbar unabhängig von einander arbeitenden Gelehrten in nicht weniger als vier Punkten zusammengetroffen sind [6]). Hier müssen also gewisse Schwierigkeiten vorliegen, die bei der traditionellen Beurteilung des Magnifikat

1) Theologische Rundschau IV, 4, S. 159.

2) E. VON DER GOLTZ, Das Gebet in der ältesten Christenheit S. 184. 186.

3) Hand-Commentar zum Neuen Testament I, S. 311.

4) Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie XLIV (1901) S. 204—215: Die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu.

5) Biblische Studien VI (1901) Heft 1. 2. S. 187—200: Ist Elisabeth die Sängerin des Magnificat? Derselbe: Literarische Rundschau für das katholische Deutschland XXVI S. 255. (Kurze Rezension der HARNACK'schen Schrift.)

6) Die VÖLTER'schen Ausführungen sind wesentlich anderer Art und hängen aufs engste zusammen mit der von ihm versuchten Ausscheidung der Zachariasapokalypse aus Luk. 1, worüber später die Rede sein wird.

nicht genügend berücksichtigt worden sind. In einem fünften Punkte treffen nur HARNACK und CONRADY zusammen, und hier dürfte es sich leicht zeigen lassen, dass ihr Einwand auf ganz ungenügender Beobachtung beruht. HARNACK bemerkt: „Wenn v. 46 das Subjekt wechseln würde, wäre nicht καὶ εἶπεν, sondern εἶπεν δὲ Μαριάμ (s. v. 38) zu erwarten". CONRADY fasst sein Bedenken vorsichtiger und urteilt, „dass statt des καί ein δέ besser am Platze gewesen wäre". Aber bei der hebraisierenden Darstellungsweise in den beiden ersten Lukaskapiteln ist von vorn herein ein solcher stilistischer Grund mit Misstrauen zu betrachten. Und so hat schon BARDENHEWER ganz mit Recht auf das καὶ εἶπεν 1 18 30 hingewiesen, wozu man beispielsweise auch noch 2 10 und die Eingangsformel zum Psalm der Judith fügen kann[1]). So wird es wohl bei BARDENHEWERS Bescheid bleiben: „In der That, dieses Argument verdient keine Erwähnung und verdient auch keine Widerlegung". Nicht so steht es jedoch bei den vier anderen Punkten, wo sich BARDENHEWER seine Sache doch etwas zu leicht gemacht hat.

Als ersten führt HARNACK folgendes an: „In v. 41 heisst es: καὶ ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου ἡ Ἐλισάβετ. Diese Worte sind durch v. 42—45 noch nicht ausreichend gedeckt: sie werden erst vollständig gerechtfertigt, wenn ein prophetisch-poetischer Erguss folgt. So heisst es auch v. 67 von Zacharias: καὶ Ζαχαρίας ὁ πατὴρ αὐτοῦ ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου καὶ ἐπροφήτευσεν λέγων, und nun folgt ein Lobgesang. Von Maria ist aber überhaupt nicht gesagt, dass sie bei jener Begegnung in prophetische Disposition versetzt worden sei; daher ist es unwahrscheinlich, dass Lukas ihr den Lobgesang zugewiesen hat." Die erste Hälfte dieser Erwägung ist allerdings hinfällig und wird auch durch JACOBÉ und CONRADY nicht unterstützt. Dass Elisabeth in Maria die Mutter des Messias erkennt, dass sie ihr die Erfüllung einer Weissagung prophezeit, von der sie nur auf übernatürlichem Wege Kunde erhalten konnte, ist doch wahrlich vollgenügender Beweis dafür, dass sie heiligen Geistes voll geworden, und steht keineswegs hinter dem zurück, was 2 26 f. von Simeon berichtet wird: καὶ ἦν αὐτῷ κεχρηματισμένον ὑπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου, μὴ ἰδεῖν θάνατον πρὶν ἢ ἂν ἴδῃ τὸν Χριστὸν κυρίου. καὶ ἦλθεν ἐν τῷ πνεύματι εἰς τὸ ἱερόν[2]). Ebensowenig, wie das Getriebenwerden Simeons durch den Geist erst durch den bei die-

1) Judith 16 1: καὶ ἐξῆρχεν Ἰουδὶθ τὴν ἐξομολόγησιν ταύτην ἐν παντὶ Ἰσραὴλ καὶ ὑπερεφώνει πᾶς ὁ λαὸς τὴν αἴνεσιν ταύτην, καὶ εἶπεν Ἰουδίθ.

2) Vgl. auch BARDENHEWER a. a. O. S. 194 f.

ser Gelegenheit berichteten Psalm (2 29–32) begreiflich gemacht wird, der übrigens nur mit den Worten: εὐλόγησεν τὸν θεὸν καὶ εἶπεν, eingeleitet wird, ebensowenig ist das Geringste zu vermissen, wenn die geisterfüllte Rede der Elisabeth nur die Worte 1 42–45 umfasst. — Etwas gewichtiger ist die zweite Hälfte der Harnackschen Argumentation: es sei auffällig, wie von Maria garnicht angedeutet werde, dass sie ihren Psalm als eine vom heiligen Geist Erfüllte gesprochen habe. Hier assistieren ihm Conrady und Jacobé, letzterer in besonders glücklicher Formulierung: Avec la formule: „Et Marie dit", on est tout étonné de trouver, au lieu d'une simple réponse aux paroles d'Élisabeth, un cantique inspiré que rien n'a fait prévoir. La circonstance extraordinaire de l'inspiration divine devrait être marquée par les mots ἐν πνεύματι (Luk. 1 67. Matth. 22 43. Mark. 12 36. Act. 1 16 11 30) ou quelque formule semblable. Aussi les commentateurs ne reviennent-ils pas de la surprise que leur cause un tel laconisme; mais ils n'en donnent pas l'explication. Man wird diesen Bedenken mit Bardenhewer nicht damit entgegentreten können, dass ja bereits 1 35 von Maria ausgesagt worden sei: πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ, und dass Elisabeth die Erfüllung dieser Weissagung bestätigt habe. Denn, davon zu geschweigen, dass 1 34 35 erst späterer Zusatz zum Evangelium sind[1]), so handelt es sich dort garnicht um das Erfülltwerden mit heiligem Geiste zum Zweck der prophetischen Rede. Auch die Entgegnung, das schlichte καὶ εἶπεν sei wirkungsvoller als die von Harnack erwartete Wendung, schlägt nicht durch: denn was an Maria in den beiden ersten Kapiteln des Lukas hervorgehoben wird, ist nicht das schlicht Menschliche im Gegensatz zu dem Inspiriertsein, sondern die stille Gottinnigkeit, also ein Zustand, der eher als ein beständiges Erfülltsein vom Geiste Gottes beurteilt werden könnte. Um ein unbefangenes Urteil über das καὶ εἶπεν Μαριάμ zu erhalten, wird man den Blick richten müssen auf die Parallele der poetischen Stücke, die sich in der jüdischen Geschichtslitteratur finden. Von den vier Bileamweissagungen wird allerdings die erste (Num. 23 7 ff.) und die dritte (24 3 ff.) mit: καὶ ἐγένετο (ἐγενήθη) πνεῦμα θεοῦ ἐν (ἐπ') αὐτῷ, eingeführt. Der spezifisch prophetische Rede enthaltende Segen Jakobs Gen. 49 dagegen wird eingeleitet mit καὶ εἶπεν αὐτοῖς. Nicht anders steht es mit dem

1) So auch Harnack, Hillmann, Völter, J. Weiss u. a. Dagegen zuletzt noch A. Hilgenfeld, Die Geburt Jesu aus der Jungfrau in dem Lukas-Evangelium: Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie XLIV (1901), S. 313–317.

Jubelliede des „Propheten“ Mose und der „Prophetin“ Mirjam Ex. 15. Das Lied und der Segen Moses (Deut. 32 33), das Lied der Prophetin Debora (Richt. 5), der Psalm der Hanna 1. Sam. 2, in dem man gern ein Vorbild des Magnifikat gesehen hat, das Lied Davids 2. Sam. 22, die in besonders bedeutsamen Situationen gesungenen Psalmen Jonas (Jon. 2), Hiskias (Jes. 38), Judiths (Judith 16), Tobits (Tob. 13), deren Form und Inhalt zum Teil nicht weniger den Eindruck des Inspiriertseins macht als das Magnifikat, werden eingeleitet ohne jede Andeutung davon, dass der Sänger vom Geiste erfüllt gewesen sei, meistens mit einem einfachen καὶ εἶπεν. Damit ist dann auch Jacobés Bemerkung erledigt, mit der er einem Angriffe auf seine Position zuvorkommen möchte: On dira que le Magnificat n'est pas une prophétie, mais une effusion de reconnaissance. Rien n'est plus vrai à notre point de vue; mais au point de vue de l'évangéliste qui a inséré le morceau, le Magnificat est un vrai psaume, inspiré comme le Benedictus, comme le cantique d'Anne, mère de Samuel, comme les psaumes davidiques; il s'agit d'une pièce de poésie sacrée, d'une prophétie, et l'on peut douter que saint Luc ait voulu présenter Marie comme une prophétesse. — Von allen den Bedenken wird schliesslich nicht viel mehr übrig bleiben als die allgemeine Empfindung, dass als Einleitung für den Psalm der Maria eine etwas eingehendere Einleitung als das blosse καὶ εἶπεν Μαριάμ wohl am Platze gewesen wäre. Aber damit lässt sich keine wissenschaftliche Hypothese begründen. Immerhin wird diejenige Erklärung, welche dieser Eigentümlichkeit des Textes besser gerecht wird als die traditionelle, den Vorzug verdienen.

Dasselbe Resultat werden wir erhalten, wenn wir die Beobachtungen der drei Gelehrten über die das Magnifikat abschliessende Wendung ins Auge fassen. Harnack schreibt: „Die Worte v. 56: ἔμεινεν δὲ Μαριὰμ σὺν αὐτῇ, machen es so gut wie gewiss, dass unmittelbar vorher nicht sie, sondern Elisabeth gesprochen hat: im anderen Fall müsste es ἔμεινεν δὲ Μαριὰμ σὺν τῇ Ἐλισάβετ oder noch einfacher ἔμεινεν δὲ σὺν τῇ Ἐλισάβετ heissen“. Vorsichtigerweise haben Jacobé wie Conrady diese letzte Möglichkeit nicht aufgestellt. So wenig auffällig die Wendung ἔμεινεν δὲ Μαριὰμ σὺν τῇ Ἐλισάβετ in unserm Zusammenhang wäre, so ungewöhnlich die ἔμεινεν δὲ σὺν τῇ Ἐλισάβετ. Um diese meine Behauptung sogleich aus dem Gebiet der blossen Möglichkeit hinauszuheben, wird es gut sein, wenn wir die oben verwendeten jüdischen Parallelen zum

Vergleich heranziehen. Dass der Name des Sängers eines Liedes unmittelbar nach dessen Abschluss im Fortgang der Erzählung wieder genannt wird, ist das Regelmässige und erklärt sich daraus, dass in den betreffenden Liedern durchweg die Person des Sängers hinter dem Gegenstand seiner Dichtung, auf unserm Gebiete hinter der Verkündigung der Grossthaten Gottes, zurücktritt. Man vergleiche Num. 24 25: καὶ ἀναστὰς Βαλαὰμ ἀπῆλθεν; Deut. 32 44: καὶ ἔγραψεν Μωυσῆς τὴν ᾠδὴν ταύτην ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ; Deut. 34 1: καὶ ἀνέβη Μωυσῆς; 2. Sam. 2 1: καὶ ἐγένετο μετὰ ταῦτα καὶ ἐπηρώτησεν Δαυείδ; Tob. 14 1: καὶ ἐπαύσατο ἐξομολογούμενος Τωβείτ. Dagegen kann sich HARNACK auf 1. Sam. 2 11 berufen, wo der Psalm der Hanna folgenden Abschluss findet: καὶ κατέλιπεν αὐτὸν ἐκεῖ ἐνώπιον κυρίου[1]). Aber diese Stelle beweist wieder zu viel, da weder der Name des Subjekts, der Sängerin des Psalmes Hanna, genannt wird, noch der des Objektes, des Knaben Samuel, von dem in der Erzählung vor dem Psalme die Rede gewesen ist. Eben hieraus aber ergiebt sich schon, was zudem über allem Zweifel steht, dass der Psalm der Hanna, der „von ganz anderen Dingen handelt, als die in die Situation passen, gar keine dem Zusammenhange sich anfügende Ergänzung, sondern eine fremdartige und späte Interpolation ist" (WELLHAUSEN). Und nun vergleiche man den Abschluss des Liedes Assaphs und seiner Brüder 1. Chron. 16 8-36, wo das ungenannte Subjekt des Satzes καὶ κατέλιπεν ἐκεῖ ... τὸν Ἀσὰφ καὶ τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ nicht der Sänger des Psalmes, sondern der v. 7 genannte David ist, und wo es ebenfalls längst ausgemacht ist, „dass der Chronist die Verse nicht hierher gesetzt hat, sondern dass eine ganz späte Hand sie eingeschoben" (REUSS). Gerade so steht es mit Judith 16 18, wo es im Anschluss an den mit καὶ εἶπεν Ἰουδίθ eingeleiteten Psalm heisst: ὡς δὲ ἦλθοσαν εἰς Ἱερουσαλὴμ προσεκύνησαν τῷ θεῷ. Somit ist erwiesen, dass HARNACKs Behauptung, wenn das Magnifikat der Maria zuzuschreiben sei, so müsse v. 56 lauten: ἔμεινεν δὲ σὺν Ἐλισάβετ, unhaltbar ist.

1) Ueber die Differenz der LXX, die das Ursprüngliche bewahrt hat, von dem masorethischen Text, der bezeichnender Weise in 2 11 Elkana als Subjekt eingeführt hat, vgl. J. WELLHAUSEN, Der Text der Bücher Samuelis S. 42; vgl. auch die wichtigen Ausführungen auf S. 22 f., aus denen hervorgeht, wie vorsichtig man in der hebräischen bezw. hebraisierenden Litteratur mit seinem Urteil sein muss, wo statt des Namens ein Pronomen steht oder ersteres implicite im Verb vorhanden ist.

Aber nicht weniger unhaltbar ist die Ansicht, das σὺν αὐτῇ weise darauf hin, dass das Magnifikat der Elisabeth angehöre. Auch hier werden am besten die Parallelstellen sprechen. Nach den Bileamssprüchen heisst es zweimal Num. 23 11 25: καὶ εἶπεν Βαλὰκ πρὸς Βαλαάμ, und 24 10: καὶ ἐθυμώθη Βαλὰκ ἐπὶ Βαλαάμ; der Psalm des Hiskia wird Jes. 38 21 abgeschlossen mit: καὶ εἶπεν Ἡσαίας πρὸς Ἐζεκίαν; das Lied des Jona mit: καὶ προσετάγη τῷ κήτει καὶ ἐξέβαλεν τὸν Ἰωνᾶν, Jon. 2 11; das des Assaph und seiner Brüder 1. Chron. 16 8—36 mit: καὶ κατέλιπεν (sc. Δαυεὶδ) ἐκεῖ . . . τὸν Ἀσὰφ καὶ τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ. Gerade diese letzte Stelle, wo die Sänger des Liedes genannt werden, dagegen der Name des vor dem Liede erwähnten David verschwiegen wird, setzt unsere ganze Frage in ein besonders scharfes Licht. Somit bleibt zur Erklärung des beanstandeten σὺν αὐτῇ nichts anderes übrig als die Annahme, dass das Magnifikat mit dem einleitenden καὶ εἶπεν Μαριάμ erst später in den Geschichtszusammenhang eingefügt worden sei. Thatsächlich schliesst sich v. 56 tadellos an v. 45 an. Nachdem in v. 41—45 ausschliesslich von Elisabeth berichtet war, kann der mit v. 56 zu Maria übergehende Bericht auf jene selbstverständlich mit σὺν αὐτῇ zurückdeuten[1]).

Ehe wir das hiermit gewonnene Resultat weiter verfolgen, gehen wir zunächst zur Erledigung der beiden letzten Gründe Harnacks und seiner Genossen über. Ersterer urteilt: „Die ganze Anlage der beiden ersten Kapitel des Evangeliums (c. 1 und c. 2 1—39) macht es nicht wahrscheinlich, dass Lukas der Maria einen umfangreichen Lobgesang in den Mund gelegt hat; er hat Maria und Joseph sehr diskret behandelt und eben damit eine hohe Wirkung erzielt, dagegen die Nebenpersonen viel kräftiger in Reden hervortreten lassen." Bardenhewer will die Richtigkeit dieser Beobachtung hinwegdisputieren, wird aber wohl das allgemeine Empfinden gegen sich haben, wenn er behauptet, gerade in diesem

1) Hilgenfeld a. a. O. S. 207: „Zwischen 1 45 und 56 ist dieser Lobgesang nicht bloss entbehrlich, sondern geradezu eine Unterbrechung. Sollte er hier gleichwohl zu Hause sein?" Die Bedenken Jacobés, Conradys, Harnacks bleiben unerledigt, wenn Bardenhewer S. 196 nichts anderes zu erwidern weiss als: „Gewiss, der Evangelist hätte auch sagen dürfen ἔμεινεν δέ, ohne Wiederholung des Subjekts; er hat es aber für entsprechender gehalten, zu sagen ἔμεινεν δὲ Μαριάμ, weil die letztmalige Erwähnung des Namens Maria volle zehn Verse zurücklag. Statt σὺν αὐτῇ hätte er auch sagen dürfen σὺν τῇ Ἐλισάβετ, es genügte aber σὺν αὐτῇ vollständig, weil jede Zweideutigkeit ausgeschlossen war und unter αὐτῇ eben nur Elisabeth verstanden sein konnte".

Augenblicke sei es natürlich, dass Maria in ein Loblied ausbreche; bisher habe sie ihr Geheimnis bei sich bewahrt, jetzt sei es von Elisabeth laut verkündigt worden, da hätte sie ihrem überströmenden Innern in den Klängen des Magnifikat Luft machen müssen. Diese Entgegnung wird um so weniger Eindruck machen, je entschiedener HARNACKs Genossen unabhängig von ihm die gleiche Empfindung wie er zum Ausdruck gebracht haben und zwar in sehr überzeugender Weise[1]).

Es ist nicht zu leugnen, dass durch die Zuerteilung des Magnifikat an Maria das Bild von dieser einen fremden Zug erhält. Es fragt sich nur, ob das Anstössige dadurch beseitigt wird, dass man Elisabeth als die Sängerin bezeichnet. Von dieser erhält man doch gewiss nicht im Gegensatz zur Maria den Eindruck einer mehr aktiven Persönlichkeit. Vor dem Besuche der Maria hören wir von ihr nichts, als dass sie ihren Mann nach und von Jerusalem begleitet und sich die ersten 5 Monate ihrer Schwangerschaft verborgen gehalten habe in Dank gegen Gott, der die Schmach ihrer Kinderlosigkeit von ihr genommen. Nachher wird von ihr nichts anderes als die Geburt des Johannes berichtet, und dass sie bestimmt habe, ihr Sohn solle Johannes heissen. Nun meint CONRADY, auch wegen der Korrespondenz mit dem psalmsingenden Zacharias und wegen der Korrespondenz dieses Ehepaars mit den beiden Alten in Luk. 2, Simeon und Hanna, müsste der Elisabeth das Magnifikat zugewiesen werden. Aber was letzteres betrifft, so sagt er selbst, der Lobgesang der Hanna sei nur angedeutet (v. 2 38: ἀνθωμολογεῖτο τῷ θεῷ), und ausserdem wird jene behauptete Korrespondenz von Elisabeth und Zacharias mit Simeon und Hanna vom Evangelisten selbst schlechterdings nirgends angedeutet. Mit

1) JACOBÉ p. 430: Marie garderait cette réserve qu'elle a partout ailleurs dans le récit de Saint Luc et qui donne à son rôle un caractère si touchant; und CONRADY S. 50: „Abschreiber und Ausleger haben verkannt, dass die stumme Rolle, die Maria nach dem Grusse zugeteilt war, ein Postulat der lukanischen Darstellung bildet. Es ist ja freilich unnatürlich, dass Maria nach der begeisterten Kundgebung Elisabeths stumm bleiben soll; aber vergleichen wir ihr nachheriges, nicht minder unnatürliches Verhalten, so enthüllt sich uns eine deutliche Klimax. Wir sind ja nicht die Ersten, die Anstoss daran nehmen, dass es nach der Huldigung der Hirten 2 19 von Maria heisst: Maria aber bewahrte alle diese Dinge nachdenkend in ihrem Herzen; dass nach den Worten Simons 2 33 gesagt wird: Und sein Vater und seine Mutter waren verwundert über das, was von ihm gesagt ward; und dass nach dem denkwürdigen Worte des Zwölfjährigen 2 50 steht: Und sie verstanden das Wort nicht, das er zu ihnen sprach ... Und da sollte man nicht von einem Plane reden dürfen?“

dem Benediktus des Zacharias aber hat es eine besondere Bewandtnis, auf die mit ein paar Worten eingegangen werden muss.

Nachdem 1 63 bemerkt worden ist, Zacharias habe seine Sprache wieder erhalten, heisst es: καὶ ἐλάλει εὐλογῶν τὸν θεόν. Man sollte erwarten, dass nun das Benediktus käme. Das ist aber nicht der Fall. Dieses wird vielmehr 1 67 mit folgender Formel eingeleitet: καὶ Ζαχαρίας ὁ πατὴρ αὐτοῦ ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου καὶ ἐπροφήτευσεν λέγων. Man begnügt sich dabei meistens mit der Bemerkung, das Benediktus werde nachgebracht. Aber was lag denn für ein Grund vor, es nicht hinter v. 64 zu bringen, wo es die Geschichte von der Geburt und der Beschneidung des Johannes abgerundet hätte[1])? Und mehr noch: was lag für ein Grund vor, es mitten hinein zu stellen in die Geschichte von der weiteren Entwickelung des Kindes? Darauf erhält man aus der Komposition der lukanischen Geschichte keine Antwort. Die einzige ergiebt sich uns aus dem Inhalt des Psalmes selbst. Nimmt man diesen einfach, wie er da steht[2]), so ergiebt sich aus ihm zweierlei: dass er gesprochen ist nach der Erscheinung des Messias und angesichts des noch im Kindesalter befindlichen Johannes. Dass die Worte v. 68 f.: ἐπεσκέψατο καὶ ἐποίησεν λύτρωσιν τῷ λαῷ αὐτοῦ καὶ ἤγειρεν κέρας σωτηρίας ἡμῖν ἐν οἴκῳ Δαυεὶδ παιδὸς αὐτοῦ, nur auf die Erscheinung des Messias bezogen werden können, erkennt man schon aus dem Vergleich mit der 15. Beracha des Schmone Esre[3]): „Den Spross Davids deines Knechtes lass bald aufsprossen und sein Horn erhebe durch deine Hülfe .... Gelobet seist du Herr, der du aufsprossen lässest ein Horn des Heils.“ Und dass v. 78 f.: ἐπεσκέψατο ἡμᾶς ἀνατολὴ ἐξ ὕψους, ἐπιφᾶναι τοῖς ἐν σκότει καὶ σκιᾷ θανάτου καθημένοις, auf dasselbe Ereignis geht, beweist schon ein Vergleich mit dem Nunc dimittis des Simeon 2 32: φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν καὶ δόξαν λαοῦ σου Ἰσραήλ[4]). Die Situation in beiden Psalmen ist nahe verwandt. Eben damit ist nun aber schon bewiesen, dass das Benediktus nicht bei der Beschneidung des Johannes und vor der Geburt des Messias gesprochen sein kann. Dass es andererseits

1) Thatsächlich setzt Völter an diese Stelle die erste Hälfte des Benediktus. Vgl. darüber die weiter unten folgende Kritik.

2) Anders Hillmann, Die Kindheitsgeschichte Jesu nach Lukas. Jahrbücher für protestantische Theologie XVII. 1891. S. 206 ff.

3) Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 3. Aufl. III, 462.

4) Vgl. auch Matth. 4 16.

noch in die Kindheit des Johannes fällt, ergiebt sich aus 1 76: καὶ σὺ δὲ παιδίον προφήτης ὑψίστου κληθήσῃ· προπορεύσῃ γὰρ πρὸ προσώπου κυρίου ἑτοιμάσαι ὁδοὺς αὐτοῦ. Von hier aus gesehen hat der Verfasser des Evangeliums für das Benediktus den chronologisch ganz richtigen Standpunkt gefunden, wenn er es hinter 1 66 („die Hand des Herrn war mit dem Kindlein") und vor 1 80, den Bericht vom Heranwachsen des Kindes zum Mann und seinem Aufenthalt in der Wüste, setzte. Daneben bleibt bestehen, dass das Benediktus völlig unvermittelt eintritt und den Bericht von der Geschichte des Johannes störend auseinanderreisst. Ueber alle diese Auffälligkeiten kommt man nur weg mit der Annahme, dass unserer Erzählung das Benediktus ursprünglich nicht angehört haben kann, sondern dass es ihr aus einem anderen Zusammenhang erst später eingefügt worden ist [1]). Auf diesen und nicht auf 1 66 weisen die einleitenden Worte in v. 67 zurück.

Ist diese Erwägung richtig, so ist die ganze Behauptung, die Korrespondenz von Elisabeth und Zacharias fordere, dass ersterer das Magnifikat zugehöre wie letzterem das Benediktus, in sich haltlos. Hängt mit der sinnvollen Disposition der lukanischen Kindheitsgeschichte das Benediktus als späterer Einschub gar nicht zusammen, so kann man von da aus keine Rückschlüsse gewinnen auf das Magnifikat, zumal da dessen ursprüngliche Zugehörigkeit zu der umgebenden Geschichte uns schon längst mehr als zweifelhaft geworden ist.

Zunächst erledigen wir noch den letzten der für die Elisabeth-Hypothese vorgebrachten Gründe. Harnack, der diesen für den entscheidenden erklärt, sagt: „Der Anfang des Lobgesangs passt nicht für Maria, passt aber vortrefflich für Elisabeth. Dieser Anfang ist bekanntlich nur eine leichte Umformung des Anfangs des Lobgesangs der Hanna (1. Sam. 2 1 bezw. 1 11); Hanna aber dankt Gott in demselben, weil ihr nach langer Unfruchtbarkeit ein Sohn geschenkt war. Eben in dieser Lage aber befand sich Elisabeth, während Maria jugendlich und Jungfrau war. So unpassend es also gewesen wäre, diese an den Lobgesang der Hanna erinnern zu lassen, so schicklich war dies bei Elisabeth" [2]).

1) So letzthin auch Hilgenfeld a. a. O. S. 217 ff. wesentlich im Anschluss an Hillmann.

2) Jacobé, p. 401: Le Magnificat n'est qu'un décalque du cantique d'Anne, mère de Samuel. La situation d'Elisabeth n'a-t-elle pas plus d'analogie avec celle d'Anne que celle de Marie?

Um diese Behauptung gleich in das richtige Licht zu rücken, erinnere ich an die S. 68 zitierten Worte WELLHAUSENS, dass das Lied der Hanna 1. Sam. 2 von ganz anderen Dingen handele, als in die dortige Situation passen. Am nächsten noch berührt sich mit der Lage der Hanna der Zug v. 5: στεῖρα ἔτεκεν ἑπτά, καὶ ἡ πολλὰ ἐν τέκνοις ἠσθένησεν. Aber eben dieser hat im Magnifikat keine Parallele. Hat der Verfasser des Lukasevangeliums aber das Magnifikat dem Lobgesang der Hanna nachgebildet zu dem Zwecke, es der in ähnlicher Lage befindlichen Elisabeth in den Mund zu geben, so ist es völlig unerklärlich, weshalb er gerade den Zug sollte ausgelassen haben, der der Situation der Hanna und der Elisabeth gemeinsam ist.

Vor allem aber dürfte die Frage berechtigt sein, ob denn wirklich das Magnifikat so einfach als eine Nachbildung des Lobgesangs der Hanna aufgefasst werden kann[1]). HARNACK setzt das ohne weiteres voraus und baut darauf weitgehende Schlüsse, deren Sicherheit nachher noch genauer untersucht werden soll. Für seine Ansicht weiss er in seiner Tabelle der alttestamentlichen Parallelen zum Magnifikat nur die Korrespondenz von Luk. 1 46 47 mit 1. Sam. 2 1 und von Luk. 1 52 53 mit 1. Sam. 2 7 anzuführen. Wie verhält es sich mit der Verwandtschaft dieser Stellen? Die Worte μεγαλύνει ἡ ψυχή μου τὸν κύριον, καὶ ἠγαλλίασεν τὸ πνεῦμά μου ἐπὶ τῷ θεῷ τῷ σωτῆρί μου sollen also entstanden sein aus ἐστερεώθη ἡ καρδία μου ἐν κυρίῳ, ὑψώθη κέρας μου ἐν θεῷ μου. Verwandt ist hier der Gliederparallelismus und der dadurch bedingte Wechsel von κύριος und θεός. Das ist aber auch alles. Verschieden sind die Subjekte: dort ἡ ψυχή und τὸ πνεῦμα, hier ἡ καρδία und τὸ κέρας; verschieden die Prädikate: dort μεγαλύνει und ἠγαλλίασεν, hier ἐστερεώθη und ὑψώθη; verschieden demgemäss der Sinn: dort der Bericht vom Jubel des inneren Menschen, hier die Erzählung von dem festgewordenen Herzen und der zum Siege gebrachten Wehr[2]). Anstatt diese Differenzen mit HARNACK aus dem Bestreben des Verfassers des Magnifikats zu erklären, seine alttestamentliche Vorlage in besseres Griechisch zu übertragen, dürfte doch wohl ein Hinweis auf den Grundcharakter der beiden Lieder genügen, um die Verschiedenheit ihres Anfanges erklärlich zu machen. Der Psalm 1. Sam. 2 1–10 ist zweifellos das Lied eines Mannes, eines Kriegers, der

1) HILGENFELD a. a. O. S. 212: „Weit mehr Anklänge als an das Hanna-Lied finden wir an andere Schriften des Alten Testaments."

2) Ebenso HILGENFELD a. a. O. S. 212.

über die Niederlage seiner Feinde triumphiert, während das Magnifikat nach Luk. 1 48 das Lied einer Frau ist, die in sanfteren Tönen über ein dem Volk Israel zu Teil gewordenes Heil jubiliert. Dass es in der alttestamentlichen Litteratur an viel näheren Parallelen zu dem Eingang des Magnifikats nicht fehlt, ist zweifellos. Ich führe nur einige auf[1]). Ps. 33 3 4: ἐν τῷ κυρίῳ ἐπαινεθήσεται ἡ ψυχή μου ..... μεγαλύνατε τὸν κύριον σὺν ἐμοί; Ps. 34 9: ἡ δὲ ψυχή μου ἀγαλλιάσεται ἐπὶ τῷ κυρίῳ, τερφθήσεται ἐπὶ τῷ σωτηρίῳ αὐτοῦ; Jes. 61 10: ἀγαλλιάσθω ἡ ψυχή μου ἐπὶ τῷ κυρίῳ; Tob. 13 7: τὸν θεόν μου ὑψῶ, καὶ ἡ ψυχή μου τὸν βασιλέα τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἀγαλλιάσεται τὴν μεγαλωσύνην αὐτοῦ[2]). Der Eingang des Magnifikat klingt geradezu wie eine Antwort auf die, irre ich nicht, dreimal im Psalmbuch mit nur geringen Veränderungen wiederkehrende Aufforderung: ἀγαλλιάσαιντο καὶ εὐφρανθείησαν ἐπὶ σοὶ πάντες οἱ ζητοῦντές σε κύριε, καὶ εἰπάτωσαν διὰ παντὸς Μεγαλυνθήτω ὁ κύριος οἱ ἀγαπῶντες τὸ σωτήριόν σου[3]). Und nicht minder häufig findet sich die Verknüpfung des Gedankens vom Jubeln der Seele mit dem Hinweis auf Gottes erbarmendes Hinschauen auf die ταπείνωσις des Erretteten. Vgl. z. B. Ps. 9 11 f.: ἴδε τὴν ταπείνωσίν μου ἐκ τῶν ἐχθρῶν μου, ὅπως ἂν ἐξαγγείλω, πάσας τὰς αἰνέσεις σου ...., ἀγαλλιάσομαι ἐπὶ τῷ σωτηρίῳ σου; Ps. 12 4 6: ἐπίβλεψον, εἰσάκουσόν μου, κύριε, ὁ θεός μου ... ἀγαλλιάσεται ἡ καρδία μου ἐπὶ τῷ σωτηρίῳ σου; Ps. 30 8: ἀγαλλιάσομαι καὶ εὐφρανθήσομαι ἐπὶ τῷ ἐλέει σου, ὅτι ἐπείδες τὴν ταπείνωσίν μου, ἔσωσας ἐκ τῶν ἀναγκῶν τὴν ψυχήν μου. Ich weiss in der That nicht, wie man angesichts solcher Parallelen, die sich noch vermehren liessen, auf den Gedanken kommen kann, der Eingang des Magnifikat sei eine lukanische Umbildung von 2. Sam. 2 1. — Zu demselben Resultate kommt man bei der zweiten angeblichen Parallele, Luk. 1 52 53: καθεῖλεν δυνάστας ἀπὸ θρόνων καὶ ὕψωσεν ταπεινούς, πεινῶντας ἐνέπλεσεν ἀγαθῶν καὶ πλουτοῦντας ἐξαπέστειλεν κενούς, und 1. Sam. 2 7: κύριος πτωχίζει καὶ πλουτίζει, ταπεινοῖ καὶ ἀνυψοῖ. — Den Worten Luk. 1 52 entspricht doch viel mehr als die allgemeine Wendung ταπεινοὶ καὶ ἀνυψοῖ z. B. Gen. 41 52: ὕψωσέν με ὁ θεὸς ἐν γῇ ταπεινώσεώς μου, Sir. 10 14: θρόνους ἀρχόντων καθεῖλεν ὁ κύριος καὶ ἐκάθισε πραεῖς ἀντ' αὐτῶν. Nicht

1) Bei den Psalmenzitaten folge ich der Zählung der LXX.

2) Vgl. ferner Ps. 20 1. Jes. 25 9.

3) Ps. 34 27 39 17 69 5.

minder berührt sich mit dem dortigen ganzen Zusammenhang Hiob 12 19 21: ἐξαποστέλλων ἱερεῖς αἰχμαλώτους, δυνάστας δὲ γῆς κατέστρεψεν. ἐκχέων ἀτιμίαν ἐπ' ἄρχοντας, ταπεινοὺς δὲ ἵσατο, sowie Hiob 5 11: τὸν ποιοῦντα ταπεινοὺς εἰς ὕψος; desgleichen Hiob 36 5 ff., auch Ez. 21 26: ἐταπείνωσας τὸ ὑψηλόν, καὶ ὕψωσας τὸ ταπεινόν[1]). — Das Gleiche gilt in Bezug auf Luk. 1 53 πεινῶντας ἐνέπλησεν ἀγαθῶν καὶ πλουτοῦντας ἐξαπέστειλεν κενούς im Vergleich mit Ps 106 9: ψυχὴν πεινῶσαν ἐνέπλησεν ἀγαθῶν[2]), Jer 31 14 25: ὁ λαός μου τῶν ἀγαθῶν μου ἐμπλησθήσεται, — ἐμέθυσα πᾶσαν ψυχὴν διψῶσαν καὶ πᾶσαν ψυχὴν πεινῶσαν ἐνέπλησα einerseits, und andererseits mit Gen 31 42: νῦν ἂν κενόν με ἐξαπέστειλας, Deut. 15 13: οὐκ ἐξαποστελεῖς αὐτὸν κενόν, 1. Sam. 6 3: μὴ δὴ ἐξαποστείλητε αὐτὴν κενήν, Hiob 22 9: χήρας δὲ ἐξαπέστειλας κενάς, sowie mit den Gedanken von Ps. 33 11: πλούσιοι ἐπτώχευσαν καὶ ἐπείνασαν, οἱ δὲ ἐκζητοῦντες τὸν κύριον οὐκ ἐλαττωθήσονται παντὸς ἀγαθοῦ und Ps. 34 10. Aus alledem ergiebt sich, dass von einer Umbildung des Liedes 1. Sam. 2 1—10 gar nicht die Rede sein kann, und dass Bardenhewer noch viel zu milde urteilt, wenn er meint: „Ob und inwieweit diese Parallelen auf bewusster Anlehnung der einen Sängerin an die andere beruhen, muss dahingestellt bleiben. Das aber liegt zu Tage, dass die gemeinsamen oder verwandten Sätze nichts anderes enthalten als Jubel und Dank. . . . Die äussere Lage Annas, die näheren Umstände, aus welchen ihr Lied erwachsen, kommen gar nicht in Betracht."

Solche Beziehung auf die Situation der Hanna findet Harnack aber nun in v. 48: ὅτι ἐπέβλεψεν ἐπὶ τὴν ταπείνωσιν τῆς δούλης αὐτοῦ, im Vergleich mit den Worten aus dem Gebet der Hanna 1. Sam. 1 11: ἐὰν ἐπιβλέπων ἐπιβλέψῃς τὴν ταπείνωσιν τῆς δούλης σου. Um das richtig zu beurteilen, muss man vor allem klarstellen, dass die Wendung „die Niedrigkeit ansehen", bezw. ihrer gedenken, eine der geläufigsten alttestamentlichen Formeln ist: man vergleiche Gen. 16 11 29 32 31 42 41 51. Deut. 26 7. 2. Sam. 16 12. 2. Reg. 14 26. Ps. 9 14 21 22 24 16 18 30 8 118 50 92 153. Thren. 1 9. Sir. 11 13. Judith 6 19 7 32 13 20. Die ταπείνωσις, um die es sich dabei handelt, ist bald das Elend der vor Sarah geflohenen Hagar, bald das der von Rahel verachteten Lea, oder das Betrogensein Jakobs

1) Vgl. ferner Judith 9 3 11. 16 11.
2) Vgl. auch Ps. 21 27.

durch Laban, oder das Unglück Josephs, Davids, Israels in Aegypten, des erwählten Volkes in der späteren Zeit, aller Frommen. Die Art der ταπείνωσις bestimmt sich selbstverständlich je nach dem betreffenden Zusammenhang. In dieser Beziehung aber entspricht der des Magnifikat etwa dem der oben zitierten Psalmen; von dem Elend und der Schmach der Kinderlosigkeit weiss er nichts. Auf solche Beziehungen werden wir auch dadurch nicht geführt, dass sich Luk. 1 48 mit 1. Sam. 1 11 insofern besonders nahe berührt, als beide Male eine Frau redet, δούλη τοῦ κυρίου, und als sie nicht wie vorwiegend im Alten Testamente und auch in Luk. 1 25 ἐπεῖδεν sagt, sondern ἐπέβλεψεν[1]). Und sollte selbst der Verfasser des Magnifikat für die Formulierung seines Gedankens durch die Erinnerung an 1. Sam. 1 11 bestimmt worden sein, so würde das für die Behauptung, sein Lied gehöre der Elisabeth, auch garnichts beweisen. Damit wäre denn der letzte und, wie Harnack meint, stärkste Grund für die Elisabeth-Hypothese beseitigt. —

In ganz anderer Richtung als bei Jacobé, Conrady und Harnack bewegt sich die Beweisführung bei Völter. Wohl stimmt er gelegentlich in Einzelbeobachtungen mit ihnen zusammen, wie das im Vorhergehenden anmerkungsweise angedeutet worden ist. Aber in der Hauptsache ist er ganz er selbst. Die breite Behandlung der Geschichte des Johannes in Luk. 1 bringt ihn auf den Gedanken, dass diese nicht aus christlicher Feder, sondern aus dem Kreise der Johannesjünger stamme und nur später wiederholt christlich bearbeitet worden sei. Die Luk. 1 zu Grunde liegende jüdische Schrift, die allerdings sehr mit Unrecht den Namen einer „Apokalypse des Zacharias“ tragen würde, soll sich noch ganz gut wieder herstellen lassen: Der Abschnitt v. 5—25 (Verkündigung der Geburt des Johannes) ist gänzlich unversehrt geblieben. Nicht ganz so die Geschichte von der Geburt v. 57—80. Hier macht das Benediktus Not. Alles was sich auf die Erscheinung des Messias bezieht, muss ausgeschieden werden, also v. 69 70 und v. 78 79 bis καθημένοις. Ausserdem ermöglicht die Zerlegung des Liedes in zwei selbständige Hälften, die erste v. 68—75 hinter die Worte καὶ ἐλάλει εὐλογῶν τὸν θεόν v. 64 zu setzen, wo man so oft schon das Eintreten eines Psalmes vergeblich erwartet hat. Die zweite v. 76—79 schliesst sich dagegen an den Bericht v. 65—67 an. End-

1) Vgl. aber 1 Sam. 9 16: ἐπέβλεψα ἐπὶ τὴν ταπείνωσιν τοῦ λαοῦ μου. Ps. 101 18: ἐπέβλεψεν ἐπὶ τὴν προσευχὴν τῶν ταπεινῶν.

lich wird v. 80 als späterer Zusatz gestrichen. Nach dem auf S. 71 f. Bemerkten braucht nicht mehr nachgewiesen zu werden, dass diese Kritik die thatsächlich vorhandenen Schwierigkeiten ungehoben lässt, um eine Fülle der fragwürdigsten Hypothesen zu schaffen, auf deren Basis nun eine Kritik des Abschnittes v. 26—56 aufgebaut wird, die einzig in ihrer Art ist.

Völter meint, dieses wie ein Keil zwischen die beiden besprochenen Teile von Luk. 1 getriebene Stück habe den Zweck, die Ueberlegenheit Jesu über Johannes zur Darstellung zu bringen. Immerhin enthalte auch es noch einen Rest der jüdischen Grundschrift. Die Zeitbestimmung in v. 26: ἐν δὲ τῷ μηνὶ τῷ ἕκτῳ, schliesse sich ursprünglich zusammen mit v. 41^{b} 42^{a}: ἐσκίρτησεν τὸ βρέφος ἐν τῇ κοιλίᾳ αὐτῆς. Καὶ ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου ἡ Ἐλισάβετ καὶ ἀνεφώνησεν κραυγῇ μεγάλῃ καὶ εἶπεν; diese Worte aber leiteten das Magnifikat ein, das damit als ein Psalm der Elisabeth erwiesen werde. Gestrichen müssten werden v. 26^{b}—41^{a} 42^{b}—46^{a} 56, in denen von der Begegnung der Maria mit der Elisabeth erzählt wird, und die deshalb aus christlicher Feder stammen müssten. Erstaunt fragt man, was von dem ganzen Abschnitte übrig bleibe, und erhält den Bescheid, dass Elisabeth durch die zu der entsprechenden Zeit eintretenden Bewegungen des Embryo von der Thatsächlichkeit der Erfüllung der ihr gegebenen Verheissungen sinnlich überführt worden sei und deshalb in einem Jubelliede Gott für die Errettung aus der Schmach der Kinderlosigkeit gedankt habe. Die Kritik hat sich gewiss noch nicht oft so gänzlich vergriffen wie hier. Dass Elisabeth bereits während der ersten 5 Monate ihrer Schwangerschaft dessen gewiss geworden war, dass die Verheissung Gabriels der Erfüllung entgegengehe, berichtet v. 25 mit dürren Worten. Und darüber kann man sich auch nicht wundern, da unter normalen Umständen die Bewegungen des Embryo mit $4^{1}/_{2}$ Monaten oder, wie Völter ganz richtig sagt, mit 20 Wochen eintreten, oft auch früher. Wie kann man unter solcher Voraussetzung nur auf den Gedanken kommen, mit den Worten ἐν δὲ τῷ μηνὶ τῷ ἕκτῳ v. 26 solle das bemerkenswerte Ereignis eingeleitet werden, Elisabeth habe ohne äussere Veranlassung die Bewegung ihres Kindes verspürt!! Es sollte mich wundern, ob ein Einziger Lust verspürte, Völter auf diesem Wege zu folgen. Seine Erklärung ist der beste Beweis dafür, dass, wenn man nicht zu vollkommenen Absurditäten gelangen will, man darauf verzichten muss, aus Lukas 1 26—56 eine jüdische Schrift herauszuschälen. Leider fehlt es diesem in Einzelhei-

ten so scharfsichtigen Kritiker in hohem Masse an dem Gefühl für das Mögliche und Wahrscheinliche; sonst würde er auch nicht auf die Idee gekommen sein, die auf dem Gebiete der altlateinischen Bibelübersetzungen vereinzelt auftauchende Lesart „Elisabeth“ in v. 46 sei eine Erinnerung an den ursprünglichen Zusammenhang der jüdischen Zacharias-Apokalypse, die in zweifacher christlicher Ueberarbeitung Aufnahme in Luk. 1 gefunden haben soll. —

Zu ihrem Ende kann die Beweisführung dafür, dass das Magnifikat der Maria zugehöre, erst dadurch gebracht werden, dass nachgewiesen wird, der Psalm sei ein später in die Geschichte eingeschobenes Stück. Einleitungs- und Abschlussformel desselben ist oben bereits für diese Ansicht als Zeuge aufgerufen worden, nicht minder die Empfindung, dass die Uebertragung dieses Liedes auf Maria in deren Charakterbild einen fremden Zug bringe. Nun hat sich aber Harnack anheischig gemacht, auf lexikalischem Wege den präzisen Erweis zu erbringen, dass das Magnifikat durch und durch lukanisch sei und aus keiner anderen Feder als der des Verfassers des Evangeliums stammen könne. Dieser Nachweis verdient eine besondere Beleuchtung.

Harnack geht von der Voraussetzung aus, der Dichter des Magnifikat habe sein Lied aus 15 alttestamentlichen Versen zusammengestellt, nämlich aus 1. Sam. 2 1 1 11. Gen. 30 13. Deut. 10 21. Psalm 111 9 103 17 89 11 Hiob 12 19 5 11. 1. Sam. 2 7. Psalm 107 9. Hiob 12 19. Jes. 41 8. Micha 7 20. 2. Sam. 22 51. Zöge man nun alles ab, was der Verfasser seinen alttestamentlichen Vorlagen entnommen habe, so blieben als sein Spezialeigentum 14 Ausdrücke übrig, und bei diesen sei der Nachweis zu führen, dass in ihnen ein dem dritten Evangelium eigentümlicher Sprachschatz vorliege; und eben damit sei erwiesen, dass das Magnifikat wie der es einrahmende Geschichtsbericht aus derselben Feder stammen müsse.

Zunächst die 15 alttestamentlichen Stellen! Das sind Parallelen zu Inhalt und Ausdruck des Magnifikat, an die der Dichter sich vielleicht erinnert haben kann, die aber keineswegs ausreichen, um den Gedanken- und Wortschatz zu umschreiben, den sich der Dichter aus der alttestamentlichen Litteratur zum Teil unbewusst angeeignet hat. Durch die Mitteilungen auf S. 74 f. ist nachgewiesen worden, dass z. B. für v. 46—48 52 53 noch ganz andere und viel schlagendere Parallelen in Betracht kommen, als die von Harnack angeführten. Ist das richtig, so kann man doch nicht im Ernste meinen, dass der Ueberschuss über den Wortschatz jener 15 Stel-

len im Magnifikat einen sicheren Schluss gestatte auf den eigentlichen Wortschatz des Dichters. Aber lassen wir diese allgemeinen Erwägungen und unterwerfen die 14 angeblich dem Dichter angehörenden Worte einer etwas genaueren Untersuchung:

1) μεγαλύνειν findet sich bei Lukas noch viermal: Luk. 1 58. Act. 5 13 10 46 19 17; sonst im ganzen Neuen Testamente nur dreimal: Matth. 23 5. 2. Kor. 10 15. Phil. 1 20. Dass sich hieraus ein Schluss ziehen lasse auf das Lexikon des Dichters kann man nur behaupten, wenn man an der S. 73 f. als unhaltbar erwiesenen Voraussetzung festhält, Luk. 1 46 f. sei eine Umgestaltung von 1. Sam. 2 1. Hat man auf die vielen Stellen geachtet, die unserm Dichter beim Eingang seines Psalmes im Sinne gelegen haben können, so liegt es auf der Hand, woher er das μεγαλύνειν genommen. An ein Privateigentum des Dichters kann dabei niemand denken. Ganz dasselbe gilt von

2) ἀγαλλιᾶν. Nicht bloss findet sich dieses Wort, wie S. 74 nachgewiesen ist, in den betreffenden Parallelen mit μεγαλύνειν zusammen, sondern kehrt in LXX unzählig oft wieder. In den lukanischen Schriften findet es sich ausser unserer Stelle nur Luk. 10 21. Act. 2 26 16 34, in den übrigen neutestamentlichen Schriften noch siebenmal. Nun fehlt allerdings in der LXX das Aktiv ἀγαλλιᾶν statt des gebräuchlichen ἀγαλλιᾶσθαι. Aber letzteres findet sich auch, von unserer Stelle abgesehen, im Neuen Testamente ausschliesslich. Was lässt sich nun von hier aus für die Bestimmung des lukanischen Sprachschatzes gewinnen?

3) σωτήρ. HARNACK urteilt über dieses Wort wie über ἀγαλλιᾶν, dass es nur „geringe Bedeutung" habe. Es wird sich zeigen, dass selbst dieser bescheidene Anspruch zu hoch gegriffen ist. σωτήρ findet sich, von unsrer Stelle abgesehen, bei Lukas nur dreimal: Luk. 2 11. Act. 5 31 13 21, im übrigen Neuen Testamente zwanzigmal. Ausser unsrer Stelle ist σωτήρ bei Lukas immer Bezeichnung Christi, nie Gottes, wie in 1 Tim. 1 1 2 3 4 10. Jud. 25; endlich findet sich bei Lukas niemals sonst die Verbindung von θεός und σωτήρ, wie sie z. B. in den Pastoralbriefen wiederholt vorkommt, bei Titus in umgekehrter Reihenfolge. Alle die eben genannten, bei Lukas nicht wiederkehrenden Eigenheiten finden sich in LXX unzählig oft. Vor allem aber begegnen wir dort im Gliederparallelismus demselben Wechsel von ὁ κύριος und θεός ὁ σωτήρ μου; vergl. z. B. Ps. 94 1: δεῦτε, ἀγαλλιασώμεθα τῷ κυρίῳ, ἀλαλάξωμεν τῷ θεῷ τῷ σωτῆρι ἡμῶν; oder Hab. 3 18: ἐγὼ

δὲ ἐντῷ κυρίῳ ἀγαλλιάσομαι, χαρήσομαι ἐπὶ τῷ θεῷ τῷ σωτῆρι μου; oder Sir. 51 1: ἐξομολογήσομαί σοι κύριε βασιλεῦ, αἰνέσω σε θεὸν τὸν σωτῆρα μου[1]). Dann hat der Gebrauch von σωτήρ im Magnifikat für Harnacks Hypothese weniger noch als geringe Bedeutung; er beweist, dass auch jene 14 Worte einen spezifisch lukanischen Sprachschatz nicht darstellen, sondern vermutlich eben daher stammen, woher die 15 Stellen genommen sind, aus denen Harnack das Magnifikat zusammengesetzt sein lässt.

4) ἐπιβλέπειν ἐπί soll nach Harnack stark ins Gewicht fallen. Im Neuen Testamente findet es sich nur noch Luk. 9 38. Jak. 2 3, dagegen unzählige Male in LXX, z. B. Ps 24 16 68 17 85 16 101 18 118 132, und zwar oft in ähnlicher oder gleicher Verbindung wie im Magnifikat; vgl. auch die S. 75 genannten Parallelen.

5) ἰδοὺ γάρ. Harnack bemerkt, dass diese Wendung bei Lukas ausser unserer Stelle noch fünfmal vorkomme (Luk. 1 44 2 10 6 23 17 21. Act. 9 11), aber sonst niemals im Neuen Testamente, wo doch ἰδού ohne γάρ nicht weniger als 212mal sich finde. Hierbei ist unbeachtet gelassen, dass die Wendung bei Paulus 2. Kor. 7 11 steht. Dazu kommt, dass sich die sechs Fälle bei Lukas auf die Masse von 80 Malen verteilen, wo bei ihm ἰδού begegnet, während bei Paulus ἰδού im Ganzen nur 9mal erscheint. Somit kann man schwerlich sagen, dass ἰδού γάρ eine spezifisch lukanische Eigentümlichkeit sei, zumal da sie sich auch in LXX findet; vgl. z. B. Ps 50 7 8 53 6. Jes. 32 7 38 17 44 22 60 15 62 11 66 15.

6) ἀπὸ τοῦ νῦν findet sich nach Harnack im Neuen Testamente nur bei Lukas; ausser unserer Stelle noch 5 10. 12 52. 22 18. 69. Act. 18 6. Auch hier liegt eine gleiche Ungenauigkeit vor wie bei dem vorhergehenden Punkte, sofern jene Wendung 2. Kor. 5 16 steht. Ausserdem findet sie sich oft genug in LXX vgl. z. B. Gen. 46 30. 2. Chron. 16 9. Tob. 10 13 11 9. Jes. 48 6. Dan. 10 17; desgleichen Ps. 112 2 113 26 120 8 124 2 130 5. Jes. 9 7 59 21. Mich. 4 7.

7) γενεά. Harnack meint, über dieses Wort lasse sich nichts besonderes bemerken — allerdings von seinem Standpunkte aus, denn es findet sich in der That in den Evangelien ziemlich gleichmässig verteilt. Anders aber steht es, wenn man den Ausdruck des Magnifikat εἰς γενεὰς καὶ γενεάς ins Auge fasst, bezw. die stark

1) Ganz ebenso z. B. Ps. 23 5 26 9 f. 78 9. Jes. 7 10. Micha 7 7.

bezeugte Variante εἰς γενεὰν καὶ γενεάν, die sich im Neuen Testamente sonst nirgends findet, dagegen unzählig oft in LXX; vgl. z. B. Esth. 9 27. Ps. 32 11 48 12 60 7 88 2 89 1 101 13 105 31 118 90 134 13 144 4 13 145 10. Thren. 5 19. Dan. 4 31.

8) μεγαλεῖα. Falls diese stattlich bezeugte Lesart, und nicht μεγάλα, zu lesen ist, so ist allerdings richtig, dass dieses Wort innerhalb des Neuen Testamentes nur noch Act. 2 11 vorhanden ist. Dagegen oft genug in LXX. Man vergleiche nur folgende den Gedanken des Magnifikat nahe verwandte Stelle, Ps. 70 18 f.: .... ἕως ἂν ἀπαγγείλω τὸν βραχίονά σου πάσῃ τῇ γενεᾷ τῇ ἐρχομένῃ, τὴν δυναστίαν σου καὶ τὴν δικαιοσύνην σου, ὁ θεὸς ἕως ὑψίστων, ἃ ἐποίησας μεγαλεῖα. In Sirach und 2. Makk. findet sich μεγαλεῖα besonders oft.

9) δυνατός. Harnack giebt zu, dass sich dieses Wort substantivisch gebraucht und auf Gott bezogen im Neuen Testamente nur an unserer Stelle finde. Nicht so in den Hymnen des Alten Testamentes; vgl. Richter 6 12 (cod. A): κύριος μετά σου, δυνατὸς τῇ ἰσχύϊ. Ps. 23 8: κύριος κραταιὸς καὶ δυνατός, κύριος δυνατὸς ἐν πολέμῳ.

10) κράτος findet sich bei Lukas nur noch Act. 19 20, sonst in den Briefen und der Apokalypse noch zehn Mal; in LXX mit Bezug auf Gott sehr oft; z. B. Esra 8 22. Hiob 12 16. Ps. 85 16 89 11. Jes. 40 26.

11) διάνοια καρδίας. Ueber diesen Ausdruck weiss Harnack nichts anderes zu bemerken, als dass sich διάνοια in den Evangelien nur in der Stelle vom vornehmsten Gebote finde (Matth. 22 37. Mark. 12 30. Luk. 10 27), also in dem Zitat von LXX Deut. 6 5. Wichtiger wäre gewesen, er hätte daran erinnert, dass eben der charakteristische Ausdruck διάνοια καρδίας der LXX entstammt; vgl. 1. Chron. 29 18: φύλαξον ταῦτα ἐν διανοίᾳ καρδίας λαοῦ σου: Baruch 1 22, eine Stelle, die bei Hinzunahme von 2 4 den Gedanken des Magnifikat nahe verwandt ist: ᾠχόμεθα ἕκαστος ἐν διανοίᾳ καρδίας αὐτοῦ τῆς πονηρᾶς ..... οὗ διέσπειρεν αὐτοὺς κύριος ἐκεῖ.

12) καθαιρεῖν findet sich im ganzen sechsmal bei Lukas, je dreimal in Evangelium und Apostelgeschichte, zweimal bei Markus; bei Paulus einmal, 2. Kor. 10 4, aber in demselben Briefe dreimal (10 4 8 13 10) das Substantiv καθαίρεσις. So kann schon allein vom Neuen Testamente aus ein spezifisches Anrecht des Lu-

kas auf καθαιρεῖν nicht nachgewiesen werden. Dazu kommt, dass sich der Ausdruck in LXX ungemein oft findet und, wie S. 74 nachgewiesen ist, geradezu in Parallelen zu Luk. 1 52.

13) ἐξαποστέλλειν κενούς. HARNACK nennt dies eine „singuläre Redensart" und findet es bedeutsam, dass sie auch Luk. 20 10 f. vorkommt. Aber oben ist schon nachgewiesen, dass sie sich freilich nicht in HARNACKs Parallelen zu Luk. 1 53 findet, wohl aber Gen. 31 42. Deut. 15 13. 1. Sam. 6 3. Hiob 22 9, davon zu geschweigen, dass das Verb ἐξαποστέλλειν, das bei Lukas zehnmal vorkommt, und sonst im Neuen Testamente nur Gal. 4 4 6, in der LXX geradezu unzählig oft gebraucht wird als Uebersetzung von שלח.

14) λαλεῖν πρός fällt ganz unter das gleiche Urteil. Es ist ja ganz richtig, dass uns diese Wendung in den beiden ersten Evangelien und Johannes garnicht, in den Briefen selten begegnet, während sie bei Lukas im Evangelium sechsmal, in der Apostelgeschichte neunmal vorkommt. Daraus einen spezifisch lukanischen Sprachgebrauch machen kann man nur, wenn man übersieht, dass λαλεῖν πρός in der LXX unzählig oft, besonders bei den Reden Gottes, vorkommt; vgl. z. B. Gen. 17 22 in einer Rede an Abraham. Zudem klingt Luk. 1 55 deutlich an gewisse stereotype Wendungen des Alten Testamentes an; vgl. z. B. 2. Chron. 6 4: ὁ θεὸς Ἰσραήλ, ὃς ἐλάλησεν ἐν στόματι αὐτοῦ πρὸς Δαυεὶδ τὸν πατέρα μου; oder Jer. 7 22: οὐκ ἐλάλησα πρὸς τοὺς πατέρας ὑμῶν; oder Dan. 9 6: οἳ ἐλάλουν ἐν τῷ ὀνόματί σου πρὸς τοὺς βασιλεῖς ἡμῶν καὶ ἄρχοντας ἡμῶν καὶ πατέρας ἡμῶν. Unter diesen Umständen ist es ganz unmöglich, aus dem Gebrauch jener Wendung den Schluss zu ziehen, den HARNACK aus der Darlegung seiner 14 Worte mit Sicherheit glaubt gewinnen zu können.

Unter dem Eindruck unserer Untersuchung der 14 HARNACKschen Worte vergegenwärtige man sich nun, welche Schlüsse er aus seiner lexikalischen Darlegung gewinnt: „Man wird zugestehen, dass die Ergebnisse dieser Vergleichungen überraschend und schlagend sind. Obgleich das Magnifikat sich von allem so stark unterscheidet, was Lukas sonst geschrieben hat, und obgleich sich nur 14 Worte in ihm finden, die nicht der LXX entnommen sind (!!), lässt es sich doch aus seiner Sprache sicher als Eigentum des Lukas nachweisen. Von jenen 14 Worten sind nur drei No. 7, 9, 11 neutral; unter den übrigen elf sind die No. 5, 6, 13, 14 Zeugen ersten Ranges für Lukas als den Verfasser des Magnifikat; auch

die No. 1, 4, 8, 10, 12 fallen stark ins Gewicht; geringe Bedeutung haben nur No. 2 und 3.“ Eine weitere Erörterung dieser mit einer mir nicht verständlichen Sicherheit auftretenden Ausführung ist unnötig. Wie weit aber HARNACK sich von der einfachen und nächstliegenden Beurteilung des Wortschatzes des Magnifikat entfernt hat, zeigt seine Bemerkung: „Die No. 5, 6, 13, 14 u. s. w. als „Nachahmungen“ des Stiles des Lukas zu erklären, wäre eine verzweifelte Auskunft“. Dass eine LXX da ist, der doch auch nach HARNACK grosse Teile des Magnifikat entstammen, kommt ihm bei seinen 14 Worten garnicht in den Sinn; auch nicht, dass man seine Frage umkehren könnte: ob denn bei No. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 10, 12, 14 die anderen neutestamentlichen Schriften, obenan die des Paulus, als Nachahmer des Lukas in Betracht kommen könnten. Wie unsicher der Weg ist, den HARNACK eingeschlagen hat, kann man sich auch dadurch deutlich machen, dass man die nach seiner Ansicht aus der LXX entnommenen Worte im Verhältnis zu dem Lexikon der neutestamentlichen Schriften ins Auge fasst: ταπείνωσις steht zweimal bei Lukas (Luk. 1 48. Act. 8 33), sonst nur Phil. 3 21. Jak. 1 10; δούλη findet sich dreimal bei Lukas (Luk. 1 38 48. Act. 2 18), sonst im ganzen Neuen Testamente nicht; βραχίων findet sich bei Lukas zweimal (Luk. 1 51. Act. 13 17), sonst im ganzen Neuen Testamente nur als Zitat von Jes. 53 1 bei Joh. 12 38; διασκορπίζειν steht bei Lukas viermal (Luk. 1 51 15 13 16 1. Act. 5 37), ausserdem als Zitat Matth. 26 31 und Mark. 14 27, sonst nur Matth. 25 24 26 und Joh. 11 52; δυνάστης als Bezeichnung eines irdischen Machthabers findet sich im ganzen Neuen Testamente nur Luk. 1 52. Act. 8 27. in Beziehung auf Gott sonst noch 1. Tim. 6 15; ἐμπιμπλάναι steht Luk. 1 53 6 25. Act. 14 17, sonst nur je einmal bei Johannes und Paulus Joh. 6 12. Röm. 15 24; ἀντιλαμβάνεσθαι steht im ganzen Neuen Testamente bei Lukas zweimal (Luk. 1 54. Act. 20 35), ausserdem an einer so „späten“ Stelle wie 1. Tim. 6 2.

Doch Scherz bei Seite! Das Obengesagte wird genügen zum Nachweis, dass es HARNACK nicht gelungen ist, auf lexikalischem Wege festzustellen, dass das Magnifikat aus derselben Feder stammen müsse, die den es umgebenden Geschichtsbericht abgefasst hat. Den Ausschlag für die Behauptung, dass es überhaupt erst später der Geschichte von dem Besuche Marias bei Elisabeth eingefügt sei, giebt neben den oben erörterten Eigentümlichkeiten der es einleitenden und abschliessenden Worte der Inhalt des Liedes selbst

Die S. 73 angeführten Urteile über das Lied der Hanna, dass es von ganz anderen Dingen handele als die Geschichte von der Geburt Samuels, passen ganz ebenso auf das Magnifikat. Es ist das schon so oft erörtert worden[1]), dass ich mich hier auf ein paar Worte beschränken kann.

Nach den allgemeinen Aeusserungen in v. 46 und 47 kommt mit v. 48 (ὅτι ἐπέβλεψεν ἐπὶ τὴν ταπείνωσιν τῆς δούλης αὐτοῦ. ἰδοὺ γὰρ ἀπὸ τοῦ νῦν μακαριοῦσίν με πᾶσαι αἱ γενεαί) etwas Greifbareres zum Ausdruck. Das Lied giebt sich damit als von einer Frau stammend, deren Erniedrigung Gott gnädig angesehen hat. Nach dem, was S. 75 über die Verwendung des Begriffes ταπείνωσις in LXX ausgeführt worden ist, kann es nicht zweifelhaft sein, dass seine Anwendung auf die Maria, wie von ihr v. 27 ff. die Rede gewesen, schlechterdings nicht passt. Dass sie sich in einem Zustande der Erniedrigung oder Demütigung befunden, wird nirgends angedeutet[2]). Die Vertreter der Elisabeth-Hypothese haben ganz recht, wenn sie meinen, der Ausdruck in v. 48 passe besser auf Elisabeth, von der v. 25 das Wort berichtet wird: οὕτως μοι πεποίηκεν κύριος ἐν ἡμέραις αἷς ἐπεῖδεν ἀφελεῖν ὀνειδός μου ἐν ἀνθρώποις. Noch weniger aber passt in die Lage der Maria das ἀπὸ τοῦ νῦν[3]). Die Bemerkung, dass damit auf die erste Seligpreisung, die der Elisabeth, hingewiesen sei, richtet sich doch wohl für einen jeden von selbst, dem es nicht ganz an poetischem Gefühl fehlt. Mit ἀπὸ τοῦ νῦν kann nur der Zeitpunkt bezeichnet werden, wo der Maria das zu teil geworden ist, weshalb alle Geschlechter sie selig preisen werden. Das kann nicht wohl die Begrüssung der Elisabeth sein, sondern entweder die Botschaft des Engels v. 28 oder die Geburt des verheissenen Sohnes — oder auch die spätere Erhöhung des Sohnes. In das Haus der Elisabeth würden etwa die

1) Vgl. besonders J. Hillmann, Die Kindheitsgeschichte Jesus nach Lukas in: Jahrbücher für protestantische Theologie 1891 S. 199 ff. Völter a. a. O. S. 255 f.

2) Hilgenfeld a. a. O. S. 207: „Auch die Rede von früherer Erniedrigung ist auffällig im Munde der jungen Braut eines Davididen.“ Gut auch Völter a. a. O. Schon dem Origines hom. 8 in Luc. hat ταπείνωσις Not gemacht: In quam humilitatem Mariae respexit dominus? Quid habebat mater salvatoris humile atque deiectum, quae dei filium gestabat in utero? Quod ergo dicit: respexit in justitiam etc.

3) Vgl. die guten Ausführungen von Hillmann a. a. O. S. 202 ff. Hilgenfeld a. a. O. S. 207 f.

Worte passen: ἰδοὺ γὰρ μακαριοῦσίν με πᾶσαι αἱ γενεαί. v. 49 und 50 beschreiben das, was Gott an der Sängerin des Liedes gethan hat, in ganz allgemeinen Wendungen. Konkreter wird die Rede erst in v. 51b: διεσκόρπισεν ὑπερηφάνους διανοίᾳ καρδίας αὐτῶν. Gott hat die Uebermütigen, die sich wider seinen Knecht Israel (v. 54) zusammengethan hatten[1]), zerstreut, hat ihre Herrscher vom Throne gestürzt und die Besitzenden der Armut preisgegeben, die Erniedrigten aber und die Armen emporgehoben und reich gemacht. Nimmt man die Worte, wie sie dastehen und in dem Sinne ihrer alttestamentlichen Vorlagen, so kann sich das alles nur beziehen auf politische Umwälzungen im Volke Israel. Zum Ueberfluss wird das noch bestätigt durch v. 54 und 55. Irgend ein Zusammenhang mit der Situation der Maria ist nicht zu erkennen, um so weniger als nach Luk. 1 5 die politische Lage keineswegs eine ideale war. Nun kann man sich damit zu helfen versuchen, dass man annimmt, der Psalm gehe mit v. 50 (καὶ τὸ ἔλεος αὐτοῦ εἰς γενεὰς καὶ γενεὰς τοῖς φοβουμένοις αὐτόν) von dem in v. 48 f. beschriebenen näheren Anlass auf analoge Erscheinungen aus der früheren Geschichte Israels über. Allein einesteils würde dann bestehen bleiben, dass eine erkennbare Analogie zwischen diesen und dem Erlebnis der Maria nicht aufgewiesen werden könnte, andererseits dass die Beschreibung der Erlebnisse der Maria in v. 48 ohne jeden konkreten Zug und auch in dieser Allgemeinheit noch nicht zutreffend (vgl. die Bemerkungen über ταπείνωσις) wäre. Ich verstehe wirklich nicht, wie man bei dieser einfachen Sachlage immer wieder mit vielen Künsten der Thatsache auszuweichen sucht, dass das Lied aus dem Zusammenhange, in dem es jetzt steht, nicht herausgewachsen sein kann, sondern ihm erst später eingefügt worden ist.

Diese Abneigung ist umso unverständlicher, als es sich hier garnicht um einen einzigartigen Fall handelt, sondern um einen solchen, der in der alttestamentlichen Litteratur so oft nachgewiesen worden ist, dass es gar keines besonderen Hinweises darauf bedürfen sollte. Gerade bei dem Liede, das man für das Magnifikat so oft zum Vergleich herangezogen hat, dem der Hanna 1. Sam. 2 1—10 ist es so gut wie allgemein anerkannt, dass man es mit einer fremdartigen und späten Interpolation zu thun hat. Wesentlich ebenso verhält es sich mit den Liedern und Gebeten von Jona

1) Vgl. z. B. Act. 4 26 f.

(2 3—10)[1]), Habakuk (c. 3)[2]), Hiskia (Jes. 38 9—20)[3]), Judith (16 1—17)[4]). Wie äusserlich und lose sind in den umgebenden Text eingeschoben die beiden David-Psalmen 2. Sam. 22 6—54 23 1—7[5]), das Loblied Assaphs und seiner Brüder 1. Chron. 16 8—36[6]), von anderen Stücken zu geschweigen, wo es sich nach meiner Ueberzeugung nicht anders verhält, wo aber die alttestamentlichen Kritiker in ihrem Urteile mehr auseinandergehen[7]). Ganz besonders instruktiv ist die Lage der Dinge im Buche Tobit. Hier sind ähnlich wie in Luk. 1 kurz hinter einander zwei poetische Stücke in die Geschichtserzählung eingeschaltet, nämlich die Worte Raphaels 12 6—10 und der Lobgesang des alten Tobit 13 1—16. Was das erste Stück betrifft, so hat schon um 1800 Ilgen[8]) die Hauptsache richtig erkannt. 12 6 heisst es, dass Raphael Vater und Sohn geheim auf die Seite genommen habe — offenbar, um ihnen im Vertrauen das Geheimnis seiner Erscheinung zu enthüllen. Davon redet Raphael aber erst in v. 11[9]). Vorher bietet sich eine poetische Ausführung des Inhalts dar, dass es schön sei, Gott zu loben und ihn durch Gerechtigkeit und Barmherzigkeit zu preisen. Weshalb Raphael diesen Erguss κρυπτῶς gesprochen habe, ist umso weniger zu begreifen, als er die Sentenz enthält v. 7: μυστήριον βασιλέως κρύπτειν καλόν, τὰ δὲ ἔργα τοῦ θεοῦ ἐξομολογεῖσθαι καὶ ἀνακαλύπτειν ἐντίμως. Wie äusserlich jenes poetische Stück in den Text eingefügt ist, erkennt man am besten daraus, dass die griechischen Textzeugen zu den Worten Raphaels in v. 11 (vgl. unten not. 9) folgenden geschmacklosen Zusatz geben: ἤδη ὑμῖν ὑπέδειξα καὶ εἶπον· μυστήριον βασιλέως καλὸν κρύψαι, καὶ τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ ἀνακαλύπτειν ἐνδόξως. Dieses Selbstzitat des Engels zeigt am besten, dass das vorhergehende poetische Stück sich schlechterdings nicht in den Text einfügt. Während O. F. Fritzsche[10]) das völlig misskannt hat, ist

1) Vgl. W. Nowack, Die kleinen Propheten, S. 180, wo auch auf de Wette, Knobel, Cheyne, Budde als Vertreter derselben Ansicht hingewiesen wird.

2) Vgl. Nowack a. a. O. S. 249. 265 f.

3) B. Duhm, Das Buch Jesaja S. 254. K. Marti, Das Buch Jesaja S. 261.

4) Vgl. Judith 16 8—10 mit v. 1 f.

5) Vgl. Cornill, Reuss, Wellhausen in ihren Einleitungswerken.

6) Vgl. J. Benzinger, Die Bücher der Chronik S. 54.

7) Vgl. z. B. B. Baentsch, Exodus-Leviticus S. 129; auch Budde und Nowack zu Richter 6 1—30.

8) Die Geschichte Tobi's S. 106. 109.

9) πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν ὑμῖν ὑποδείξω καὶ οὐ μὴ κρύψω ἀφ' ὑμῶν πᾶν ῥῆμα.

10) Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zu den Apokryphen des Alten Testaments. II. Die Bücher Tobi und Judith S. 60.

es von dem Katholiken A. Scholz[1]) der Hauptsache nach richtig erfasst worden. Dass sich im ursprünglichen Text v. 6: τότε ἐκάλεσεν τοὺς δύο κρυπτῶς καὶ εἶπεν, mit v. 11 fortsetzt: πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν ὑμῖν ὑποδείξω καὶ οὐ μὴ κρύψω ἀφ' ὑμῶν πᾶν ῥῆμα, ist mit Händen zu greifen. Nicht anders steht es mit dem Loblied in c. 13[2]). Es war 12 22 erzählt worden, dass die beiden Tobit ob der wunderthätigen Erscheinung des Engels Gott gepriesen hätten. Das nun folgende Loblied hat nicht nur nichts mit den Erlebnissen zu thun, von denen das Buch berichtet hat, sondern wird auch nur dem alten Tobit in den Mund gelegt, ja B. und Syr. berichten, dass er dieses Stück schriftlich konzipiert habe. Der Bericht vom Abschluss dieses Liedes, das übrigens in Syr. nur die ersten 8 Verse umfasst, wird dann so ungeschickt mit dem vom Tode des Tobit (so im cod. ℵ), bezw. mit der Uebersicht über seine Lebensschicksale, verbunden, dass man auch hier deutlich erkennt, dass ein fremdartiges Stück in die Geschichte eingefügt worden ist. Angesichts solcher Thatsachen, die noch durch die ganz gleiche Erscheinung beim Psalm des Zacharias gestützt werden, und den damit übereinstimmenden Resultaten der Untersuchung über den Inhalt des Magnifikat und seinen Rahmen muss es als erwiesen gelten, dass dieses Lied erst später, etwa von dem Verfasser des Evangeliums, der von ihm vorgefundenen Geschichte eingefügt worden ist.

Erst von hier aus lässt sich nun endlich mit Sicherheit die Frage, ob Maria oder Elisabeth die Sängerin des Liedes sei, entscheiden. Nehmen wir an, das Magnifikat habe in der Form, in welcher es jetzt in dem Geschichtszusammenhang steht, allein existiert, was könnte dann den Verfasser des Evangeliums veranlasst haben, es nach der Begrüssung der Maria durch Elisabeth einzufügen? Es ist wohl nicht nötig, zu erweisen, dass v. 49—55 ebenso wenig zu den Erlebnissen der Elisabeth passt wie zu denen der Maria, sofern die Verheissung des Messias für Maria noch eher in Analogie tritt zu dem, worin die Sängerin eine Erfüllung der den Vätern gegebenen Verheissungen für den Abrahamssamen sieht[3]). Es kommt wesentlich auf v. 48 an: ὅτι ἐπέβλεψεν ἐπὶ τὴν ταπείνωσιν τῆς δούλης αὐτοῦ. ἰδοὺ γὰρ ἀπὸ τοῦ νῦν μακαριοῦσίν με πᾶσαι αἱ γενεαί. Man hat auf den Anklang an das Wort der Elisabeth v. 25: ἐπεῖδεν ἀφελεῖν ὀνειδός μου ἐν ἀνθρώποις, hingewiesen. Aber immer-

1) Commentar zum Buche Tobias S. 89.
2) Vgl. Ilgen a. a. O. S. CXXI.
3) Vgl. Hilgenfeld a. a. O. S. 208.

hin wäre es auffallend, dass sich Verb wie Objekt in der Wortwahl nicht decken. Anders steht es mit τῆς δούλης αὐτοῦ in Bezug auf v. 38: ἰδοὺ ἡ δούλη κυρίου, und mit μακαριοῦσίν με in Bezug auf v. 45: καὶ μακαρία ἡ πιστεύσασα. Dieser Zusammenhang von Psalm und Geschichte konnte den Evangelisten veranlassen, das Magnifikat als Lied der Maria anzusehen und nach ihrer Seligpreisung durch Elisabeth in den Text einzuschalten. Hätte er in dem Gesange einen Erguss der Elisabeth gesehen, die Gott dafür dankt, dass das Elend der Kinderlosigkeit von ihr genommen, so würde man nicht begreifen, wie das Lied an diese Stelle geraten wäre, anstatt hinter v. 25[1]). In den Begrüssungsworten der Elisabeth v. 42—45 dreht sich alles um Maria als die zukünftige Mutter des Messias. Es ist undenkbar, dass Elisabeth aus jener Begrüssung zu einem Psalm übergeht, in dem sie Gott wegen ihres eigenen Sohnes preist und ausspricht, dass man sie deshalb in alle Folgezeit selig preisen werde — und das unmittelbar, nachdem sie selbst die Maria selig gepriesen, die gerade im Lukasevangelium noch einmal ein gleiches erfährt; vgl. 11 27: μακαρία ἡ κοιλία ἡ βαστάσασά σε καὶ μαστοὶ οὓς ἐθήλασας! Alles das weist darauf hin, dass der Evangelist den zuvor selbständig existierenden Psalm an dieser Stelle nur der Maria in den Mund gelegt haben kann.

Nun ist aber auch die Vermutung ausgesprochen, der 48. Vers sei erst später vom Evangelisten dem Magnifikat hinzugefügt worden[2]). Das würde an den bisherigen Resultaten nichts ändern, sondern nur die Erklärung erschweren, was den Verfasser des Evangeliums veranlasst habe, das Lied in den Geschichtsbericht einzuschalten, und zwar an dieser Stelle. Dass er das Lied der Maria zuschrieb, dafür würde der von ihm hinzugefügte v. 48 nur noch deutlicher sprechen. Ohne v. 48 weist das Magnifikat in seinen letzten Worten nur ganz allgemein hin auf die Erfüllung der den Vätern gegebenen Verheissungen. Das allein würde kaum hinreichen, zu erklären, weshalb der Evangelist in jenem Psalm ein Lied der Maria gesehen. Man müsste schon zu der weiteren Annahme greifen, aus irgend welchen Gründen sei das Magnifikat als Psalm der Maria überliefert gewesen, und das habe den Anlass gegeben,

1) Die oben geschilderte Ansicht Völters kommt auf eine Verbindung des Magnifikat mit der v. 24 f. geschilderten Schwangerschaft der Elisabeth hinaus.

2) B. Weiss, Leben Jesu I, 233 Anm.

es der Geschichte einzufügen und mit dem Zusatz von v. 18 zu versehen. Dabei bliebe aber noch immer unklar, weshalb er an jene Stelle der Geschichte der Maria gestellt worden sei. Er würde viel besser nach Jesu Geburt oder mehr noch nach seiner Erhöhung passen. Viel leichter wird sich alles erklären, wenn man annimmt, dass das Magnifikat in der Form, in welcher es jetzt vorliegt (also mit v. 48), vom Evangelisten der von ihm benutzten Geschichte eingefügt worden ist. Dabei bleibt die Möglichkeit offen, dass man es auf Grund von v. 48 schon ohne seine Verbindung mit der Geschichte als Lied der Maria bezeichnet habe, während es ursprünglich vielleicht nichts anderes war, als der Jubel einer israelitischen Frau über die glückliche Wendung des Geschickes ihres Volks, für das auch die eigenen Kinder gekämpft haben mochten[1]). Eine Uebertragung dieses Liedes auf Maria würde nun allerdings ursprünglich wohl nur in Anschluss an eine verwandte Situation im Leben der Mutter Jesu erfolgt sein. Eine solche aber kann wohl nur da gefunden werden, wo von ihrem Sohne das Wort galt: ἰδοὺ ἐνίκησεν ὁ λεὼν ὁ ἐκ τῆς φυλῆς Ἰούδα, ἡ ῥίζα Δαυείδ[2]), bezw. ἐταπείνωσεν ἑαυτόν.... διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν[3]), oder κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος αὐτοῦ, ἣν ἐνέργηκεν ἐν τῷ Χριστῷ ἐγείρας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν καὶ καθίσας αὐτὸν ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ[4]). Es ist jene Lage, für die nach dem mittelalterlichen Hymnus an Maria die Aufforderung ergeht: Regina caeli laetare[5]). Dass der Evangelist diesen Hymnus nun gerade in die Geschichte von dem Besuch der Maria bei Elisabeth einschob, erklärt sich daraus, dass die δούλη τοῦ κυρίου eben da mit den Worten von der Elisabeth begrüsst wurde, sie sei selig zu preisen ob ihres Glaubens an die Erfüllung der vom Engel ausgesprochenen Verheissung. Diese ging aber nach v. 32 f. dahin, dass der von Maria geborene Sohn als König auf Davids Thron sitzen und in Ewigkeit herrschen solle, und erfüllte sich, als Maria, aus der Luk. 2 35 [6]) geweissagten ταπείνωσις errettet, den Sohn zur Rechten Gottes erhöht wusste. Unmöglich ist es nicht, dass der Evangelist das Magnifikat garnicht aus der Situation im Hause der Elisabeth gesprochen dachte, sondern aus derjenigen, auf welche die unmittelbar vorhergehenden Worte (ἔσται τελείωσις τοῖς λελαλημένοις αὐτῇ παρὰ κυρίου) hinweisen. Es ist diese Annahme umso weniger von vornherein abzuweisen, als nach meinen

1) Hillmann a. a. O. S. 214 denkt speziell an das Geschick der Judith.
2) Apoc. 5 5. 3) Phil. 2 9 f.
4) Eph. 1 19 ff.
5) Ph. Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied I S. 193 Nr. 301.
6) καὶ σοῦ δὲ αὐτῆς τὴν ψυχὴν διελεύσεται ῥομφαία.

Bemerkungen auf S. 71 auch die Situation, in der das Lied des Zacharias gesungen ist, vom Evangelisten garnicht vermittelt worden ist, und als an unsrer Stelle das blosse καί εἶπεν Μαριάμ schon oft wegen des Fehlens eines deutlichen Anschlusses an die Erzählung getadelt worden ist.

Alles dieses sind indes nur Möglichkeiten, auf die ich weiter keinen Wert lege, und mit deren Sicherheit oder Unsicherheit meine Behauptung, dass der Evangelist der Maria das Magnifikat zugewiesen habe, nicht steht oder fällt. Für sicher gilt mir nur Folgendes: Das Magnifikat hat ursprünglich der Geschichte in Luk. 1 nicht angehört. Seine Einschiebung hinter v. 45 versteht sich nur, wenn man es als der Maria und nicht der Elisabeth zugehörig betrachtete.

In wichtigen Punkten werden die gewonnenen Resultate unterstützt durch das alte Zeugnis des Protevangeliums Jakobi. Dass nicht dieses die Quelle der lukanischen Kindheitsgeschichte ist, wie Conrady meint, sondern dass es wie Matth. c. 1 und 2 so auch das ganze kanonische Lukasevangelium verwendet hat, halte ich mit Holtzmann[1]) nach wie vor für die einzig mögliche Auffassung. Aber möge es sich damit verhalten, wie es wolle, in dem einen wie in dem anderen Falle kommt immer nur das Resultat heraus: das Magnifikat gehört der Maria zu. Die Parallele zu der Geschichte von Marias Besuch bei Elisabeth findet sich in c. XII. Es heisst dort, dass nach der Engelbotschaft an Maria der Priester sie gesegnet habe mit folgenden Worten: Μαριάμ, ἐμεγάλυνε κύριος ὁ θεὸς τὸ ὄνομά σου ἐν πάσαις γενεαῖς τῆς γῆς. Dass diese Worte eine Anspielung an das Magnifikat enthalten, wird dadurch über jeden Zweifel erhoben, dass Maria nach der Begrüssung durch Elisabeth die Worte ausspricht: τίς εἰμι ἐγώ, ὅτι πᾶσαι αἱ γενεαὶ τῆς γῆς μακαριοῦσιν ἐμέ[2]). Dass im Protevangelium Jacobi nichts weiter

1) Theologische Litteraturzeitung XXVI (1901) Nr. 5 S. 135. Ebenso Hilgenfeld a. a. O.

2) Die Segensworte des Priesters sind schon früher einmal (c. 7) über Maria ausgesprochen worden, dort in Verbindung mit einer Anspielung an den Psalm des Zacharias (Luk. 1 68): ἐπὶ σοὶ ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν φανερώσει κύριος ὁ θεὸς τὸ λύτρον τῶν υἱῶν Ἰσραήλ. Nachdem die lange unfruchtbar gewesene Anna die Maria geboren (c. 5), sagt sie in deutlicher Anspielung an das Magnifikat: ἐμεγάλυνεν ἡ ψυχή μου τὴν ἡμέραν ταύτην. Dass damit nicht die Situation der Elisabeth aufgenommen wird, sondern die der Maria im Magnifikat, ergiebt

vom Magnifikat verwendet worden ist, erklärt sich übrigens sehr einfach daraus, dass sich ausser den Anfangsworten nichts auf die besondere Lage der Maria bezieht[1]).

Dem Zeugnis des Protevangeliums Jakobi für das Magnifikat als dem Liede der Maria stimmen sämtliche griechische Textzeugen, Irenaeus und Origenes, bei, und auf lateinischem Gebiet, neben Tertullian Augustin, Ambrosius, Hieronymus, die meisten Codd. des vorhieronymianschen Textes. Für Elisabeth zeugen von der altlateinischen Uebersetzung nur cod. a b c. Sodann eine Stelle der lateinischen Uebersetzung des Irenaeus (adv. haer. IV, 7, 1), wo die codd. Claromontanus und Vossianus „Elisabeth" lesen, während cod. Arundelianus „Maria" hat. HARNACK selbst hat aus dem Zusammenhang von adv. haer. III, 10, 1 nachgewiesen, dass Irenaeus „Maria" gelesen haben muss, was sich denn dort auch ohne jede Variante in allen Zeugen findet. Hieraus ergiebt sich auch, dass der lateinische Uebersetzer des Irenaeus nicht „Elisabeth", sondern „Maria" geschrieben hat, und dass nur später an der Einen Stelle das Elisabeth eingedrungen ist. Womit HARNACK seine Vermutung stützen will, dass der Uebersetzer in seiner Bibel das Magnifikat als der Elisabeth zugehörig gelesen, diese seine Kunde aber nicht an allen Stellen eingefügt habe, ist mir nicht klar. Ein ähnlicher Fall liegt in der lateinischen Uebersetzung des Origenes vor. Dass dieser selbst das Magnifikat der Maria zuschreibt, ergiebt sich aus seiner Bezeichnung des Liedes als παρθενικὴ προφητεία[2]). Nun findet sich in der lateinischen Uebersetzung der 7. Homilie in Lucam folgende Stelle: Non est itaque dubium, quin quae tunc repleta est spiritu sancto, propter filium sit repleta. Neque enim mater primum spiritum sanctum meruit, sed cum Johannes adhuc clausus in utero spiritum sanctum recepisset, tunc et illa post sanctificationem filii repleta est spiritu sancto. Poteris hoc credere, si simile quid etiam de salvatore cognoveris. Invenitur beata Maria, *sicut in aliquantis exemplaribus reperimus*, prophetare. *Non enim ignoramus, quod secundum alios codices et haec verba Elisabeth vaticinetur.* Spiritu itaque sancto tunc repleta est Maria, quando coepit in utero habere salvatorem. Aus dieser Stelle ergiebt sich deutlich, dass die kursiv gedruckten Worte, welche die Lesart „Elisabeth" als die

sich daraus, dass der Dank der Anna nicht der Erlösung von der Kinderlosigkeit gilt, sondern der Geburt der Maria als der Mutter des Erlösers.

1) So auch HILGENFELD a. a. O. S. 210.

2) Hom. 8 in Lucam.

besser bezeugte hinstellen, weder von Origines selbst stammen können, denn dann würde er überhaupt die ganze Ausführung unterlassen haben, noch von dem Uebersetzer, denn dann wären sie besser mit dem Originaltexte verbunden worden. Sie sind vielmehr ein das Satzgefüge rücksichtslos zerstörender späterer Zusatz eines Lateiners, der unter dem Einfluss der obenerwähnten Textüberlieferung der altlateinischen Uebersetzung stand. HARNACK in seinem Bestreben, möglichst viele alte Zeugen für die Lesart „Elisabeth" zu gewinnen, liest einerseits mit Recht aus den in Frage kommenden Worten, dass ihr Autor „Elisabeth" für besser bezeugt gehalten; andererseits aber glaubt er, Origenes selbst — und nicht sein Uebersetzer Hieronymus — habe jene Worte hingeschrieben (obwohl dieser nachgewiesenermassen das Magnifikat der Maria zugesprochen), weil Hieronymus sich wohl darüber geäussert hätte, ob sich die Variante in lateinischen oder in griechischen Codd. finde. Wie schwer dieser Grund wiegt, braucht nicht erörtert zu werden. Er kommt überhaupt nicht in Betracht, wenn die betreffenden Worte nur als späterer Zusatz zur lateinischen Uebersetzung gelten dürfen. Ein nicht unwichtiges Zeugnis für die Lesart „Elisabeth" ist HARNACK entgangen, nämlich der Traktat de psalmodiae bono, der dem Bischof Nicetas von Remesiana in Dacien gegen Ende des vierten Jahrhunderts zugeschrieben wird. In abgekürzter Form schon 1723 von L. D'ACHERY herausgegeben[1]), ist die Schrift des Nicetas aus einem cod. Vat. 5729 in originaler Form veröffentlicht worden von G. MORIN in der Revue Bénédictine XIV, 1897, p. 385—397[2]). Dort findet sich im 3. Kapitel folgende Aufzählung und Charakterisierung der biblischen Hymnen: Hic cum David confitemur quoniam bonus est; cum Moyse spiritu sancto dominum magnis illis canticis personamus; cum Anna, quae ecclesiae typum gerit, olim sterilis, nunc fecunda, in dei laude corda firmamus; cum Esaia de nocte vigilamus; cum Abbacuc psallimus; cum Jona, cum Jeremia sanctissimis patribus orando cantamus; cum tribus etiam pueris quasi in fornace positi convocata omni creatura creatori omnium benedicimus; *cum Helisabeth dominum anima nostra magnificat.* Schon in dem von D'ACHERY herausgegebenen Texte las man zu Anfang des 3. Kapitels: Nec Elisabeth diu sterilis edito de promissione filio, deum de ipsa anima magnificare cessavit. Es ist also klar,

1) Spicilège I, 221; MIGNE PP. Lat. LXVIII, 371—376.

2) Vgl. auch G. MORIN, Deux passages inédits du De Psalmodiae bono de Saint-Niceta: Revue biblique internationale VI (1897) p. 282—288.

dass Nicetas einen Text vor sich gehabt hat, wie er in den drei oben genannten Zeugen der altlateinischen Uebersetzung vorliegt. Dass damit die Sachlage gegen früher nicht wesentlich geändert ist, hat sofort A. Durand in seinem Aufsatze L'origine du Magnificat[1]) mit guter Begründung herausgestellt.

Aus alle dem ergiebt sich, dass die Lesart „Elisabeth" nicht, wie Harnack behauptet, sich bis ins dritte Jahrhundert hinauf verfolgen lässt, sondern dass sie vor dem vierten nirgends nachgewiesen werden kann, vor allem aber, dass sie in keiner griechischen Handschrift erscheint oder als dort vorhanden bezeugt wird, sondern lediglich bei drei lateinischen Zeugen. Unter diesen Umständen kann man sich nicht darüber wundern, dass keiner der Herausgeber des Neuen Testaments sie in seinen Text aufgenommen hat, auch Nestle nicht, von dem Harnack auf Grund der Ausführung in seiner „Einführung in das griechische Neue Testament" (2. Aufl. S. 201) meint, er entscheide sich nicht[2]).

Der einzige innere Grund, der sich für die Lesart „Elisabeth" beibringen lässt, ist, dass sie die weniger erwünschte ist, und dass es sich deshalb schwer vorstellig machen lässt, weshalb man „Maria" getilgt und „Elisabeth" an die Stelle gesetzt hat, während das Umgekehrte eher verständlich ist. Bardenhewer meint, das Rätsel folgendermassen lösen zu können: da nach Tischendorf vier altlateinische Textzeugen nur „et ait" haben, so sei das fehlende Subjekt falsch ergänzt worden. Schade, dass diese Zitierung Tischendorfs auf einem Irrtum beruht[3]). Einen Zeugen für diese Lesart haben wir, soviel ich weiss, nicht. Auch Harnack sucht die Schwierigkeit ähnlich zu lösen. Er meint, da Elisabeth die Sängerin des Psalmes sei, und da diese doch auch in den vorangehenden Versen geredet habe, so müsse im Originaltexte ein blosses καὶ εἶπεν gestanden haben, das von den einen durch Μαριάμ, von den andern richtig

1) Revue biblique internationale VII (1898) p. 74—77.

2) Uebrigens referiert Nestle ungenau über den Zeugenbestand, wenn er bemerkt, dass für Elisabeth eintreten: 3 Altlateiner, (der lat. Uebersetzer des) Irenäus (nach dem besten Hdss.), einige dem Origines (oder seinem Uebersetzer Hieronymus) bekannte Handschriften.

3) Er folgt darin Jacobé a. a. O. 428, der offenbar die textkritische Notiz Tischendorfs: ita (sc. μαριαμ) et. c e f ff^2 (e silentio), missverstand. Nach den genauen Angaben bei Wordsworth-White, Novum testamentum secundum editionem Sancti Hieronymi, findet sich die Lesart „Maria" bei folgenden Zeugen: c d e f ff^2 (l^c q) r δ aur. Ueber ein Fehlen des Namens findet sich dort ebensowenig wie bei Tischendorf eine Andeutung.

durch Ἐλισάβετ ergänzt worden sei. Da die Voraussetzung unrichtig ist, so ist auch mit der Folgerung nichts anzufangen.

Eher liesse sich unter der Voraussetzung, dass Maria die Sängerin sei, die Sache so vorstellen: Die Schlussworte der Begrüssung der Elisabeth v. 45: καὶ μακαρία ἡ πιστεύσασα ὅτι ἔσται τελείωσις τοῖς λελαλημένοις αὐτῇ παρὰ κυρίου, schliessen sich der vorangehenden Anrede an die Maria schlecht an. Man sagt, dass die prophetische Rede die Form eines allgemeinen Satzes annehme. Ein solcher würde besser hinter v. 42 stehen, als hinter v. 44, wo Elisabeth von dem Hüpfen des Johannes in ihrem Leibe berichtet. Ist das Magnifikat erst nachträglich in den Text eingefügt, so wäre es nicht unmöglich, dass ebenso wie die Einleitung des Zachariaspsalmes v. 67 mit eingefügt worden ist, so auch v. 45 aus dem Zusammenhange, in dem das Magnifikat ursprünglich gestanden hat. Wenn dort auf den Schriftsteller selbst oder auf eine Mehrheit von Personen die Worte kommen, „Heil der, die da geglaubt hat, dass zur Vollendung kommen werde, was ihr verheissen ist vom Herrn", so würde ein καὶ εἶπεν völlig genügen, um damit die Maria einzuführen.

Aber gegen diese wie die Harnackʼsche Hypothese spricht doch gleicherweise, dass es dann schwer begreiflich wäre, wie der Originaltext vollständig verloren gegangen und nur im Vorkommen der Lesart „Elisabeth" bei ein paar altlateinischen Zeugen eine schwache Spur zurückgelassen hätte. Angesichts dieser Thatsache wird doch wohl die wenigst geistreiche Erklärung die wahrscheinlichste sein, dass nämlich infolge eines Schreiberversehens der Name Maria ausgelassen sei[1]), und dass man dann, ohne viel nachzudenken, „Elisabeth" eingesetzt habe, auf die man beim Rückblick auf v. 25 ἐπεῖδεν ἀφελεῖν ὄνειδός μου ἐν ἀνθρώποις, die Worte v. 48: ἐπέβλεψεν ἐπὶ τὴν ταπείνωσιν τῆς δούλης αὐτοῦ, leicht beziehen konnte. Aber diese von nicht gerade tiefem Nachdenken zeugende Ergänzung verdient wahrlich nicht das Mass von Geist und Gelehrsamkeit, das man zu ihrer Verteidigung herbeigebracht hat. Man wird wohl nach wie vor nicht bloss beim praktisch liturgischen Gebrauch, sondern auch in der historisch kritischen Darstellung vom Magnifikat reden dürfen als vom Psalm der Maria und nicht der Elisabeth.

1) Vgl. Durand a. a. O. S. 74: Jusqu'ici cette variante avait passé pour une singularité due au caprice ou à la distraction de quelque copiste sans plus d'importance que plusieurs autres de même nature.

Wenn wir uns den Zustand der christlichen Gemeinde um das Jahr 50, also etwa 20 Jahre nach dem Tode des Herrn vergegenwärtigen, so ist es ein eng begrenztes Bild, das sich unseren Augen darbietet. Noch immer sind die Christen eine kleine Gemeinde in Jerusalem. Freilich auch hier und da im Lande ist eine zerstreute Schar von Anhängern vorhanden. In Damaskus gibt es eine kleine Christengemeinde. Und in Antiochia, der Provinzialhauptstadt Syriens, zu dem auch Palästina gehört, ist eine neue größere Gemeinde entstanden, ein neuer geistiger Mittelpunkt des jungen Christentums. Aber mit Mißtrauen blickt wenigstens ein beträchtlicher Teil der Gemeinde in Jerusalem dorthin. Denn man hat dort auch ohne weiteres Heiden in die Gemeinschaft der Jünger Jesu aufgenommen. Soll man jene Heiden nicht anhalten, sich zu beschneiden und das Gesetz des Moses auf sich zu nehmen? Die Keime träumen noch unter der Hülle, das Senfkorn ist noch nicht zum mächtigen Baum erwachsen.

Wir denken im Geiste wieder zwanzig Jahre weiter und versetzen uns etwa in die Zeit der Zerstörung Jerusalems. Wie hat sich in diesem Zeitraume das Bild verändert! Die Urgemeinde in Jerusalem hat sich bei dem Beginn des großen entsetzlichen Zusammenbruchs des jüdischen Volkes ins Ostjordanland geflüchtet und beginnt dort allmählich zu verkümmern und der Vergessenheit anheimzufallen. Aber die Geschichte des Evangeliums wird kaum von dieser Tatsache berührt. Das Evangelium hat seinen Siegeslauf durch die damaligen Kulturländer genommen. Ephesus und so manche Städte Asiens, Thessalonich und Korinth, Rom und vielleicht gar das ferne Spanien haben seine Botschaft gehört; junge, kräftig aufblühende Gemeinden, neue Lebensstätten in einer Welt, die zum Untergange sich neigt, sind dort entstanden. Die junge christliche Kirche hat die Hülle gesprengt und grüßt jubelnd das Tageslicht. Und in den Kreisen der römischen Regierung beginnt man allmählich aufmerksam zu werden auf diese merkwürdige und gefährliche Erscheinung.

Wenn wir nach den Ursachen dieser beinahe zauberhaften Entwickelung fragen, so finden wir als die treibende Hauptkraft in dieser ganzen Bewegung eine einzig große Persönlichkeit, den Apostel Paulus. Es haben manche neben ihm gearbeitet, aber er hat mehr gearbeitet als sie alle; es waren manche Ansätze vor ihm

vorhanden, aber er hat alles erst zur gedeihlichen Entwicklung gebracht. In ihm und der Geschichte seines Lebens faßt sich die Geschichte des Christentums jener zwanzig Jahre wie in einem Brennpunkt zusammen. Wollen wir uns also ein Bild von diesem gewaltigen Menschenleben machen, so müssen wir es zeichnen auf jenem großen Hintergrund. Nicht darin, in erster Linie, besteht die Bedeutung des Paulus, daß er Briefe geschrieben hat, die später kanonisch wurden und einen Bestand unseres Neuen Testaments bilden, nicht darin, daß er der Schöpfer einer christlichen Weltanschauung war, daß alle Dogmatik und alle Systeme der Theologen auf seinen Briefen beruhen. Nein, Paulus war in erster Linie Missionar, Apostel, und der mächtigste, erfolgreichste Missionar, der jemals gewirkt hat. So wollen wir das Bild des Missionars Paulus vor uns treten lassen. Es ist eine wunderbare Wirkung, die es ausübt, wenn es recht geschaut wird: es beugt nieder, es läßt uns unsere zwerghafte Kleinheit diesem Riesen gegenüber erkennen: es erhebt und stählt die Tatkraft, denn auch Paulus war ein kämpfender und ringender Mensch, der am liebsten sich seiner Schwachheit und seines Gottes Gnade rühmte, die so mächtig ihm war.

I. Die Bekehrung.

Wie wurde Paulus Missionar, Bote Gottes, Apostel und Knecht seines Herrn Jesu Christi? Die äußere Geschichte ist ja bekannt genug. Der Rabbiner Saulus von Tarsus, ein Schüler Gamalies, tritt ins Licht der Geschichte als ein ingrimmiger und blind wütender Gegner der Gemeinde der Jesusjünger in Jerusalem. Er spielt eine Rolle bei der Ermordung des Stephanus, er läßt sich Briefe vom Rat geben, um die bis nach Damaskus hin zerstreuten Anhänger der verdächtigen Gemeinde zu verfolgen und gefänglich einzuziehen. Und unweit von Damaskus erlebt er die entscheidende Wendung seines Lebens. Nur kurz und andeutungsweise redet er später selbst davon: als Gott beschloß, seinen Sohn an mir zu offenbaren - oder: zuletzt von allen ist Jesus mir erschienen, oder: ich habe den Herrn gesehen. Aber wir sehen doch an der Hand dieser und anderer kurzer Äußerungen tief in das Seelenleben des Mannes hinein. Suchen wir uns zu vergegenwärtigen, was Paulus in seinem Inneren in jener Bekehrungsstunde erlebte, und was diese für ihn bedeutete. „Ich habe den Herrn gesehen“ — in voller lebendiger, siegesgewisser Herrlichkeit hatte sich vor ihm die Gestalt des verfolgten Nazareners erhoben: nicht mit den Händen greifbar, aber dem Geiste und dem Gewissen so unmittelbar sicher und lebendig, wie nur etwas sicher sein kann. Er lebt: und also hat er doch recht, der Gekreuzigte; er, den Paulus gehaßt hatte, ist der Sohn und Auserwählte Gottes, dessen Herrlichkeit Gott selbst jetzt an ihm bezeugt. Und Paulus hatte unrecht mit seinem besten Wollen, mit seinem Kampf für die Ehre seines Gottes gegen das vermeintliche Wahnbild eines gekreuzigten Messias - - unrecht. Sein Zorn und sein Wüten waren nur die letzte erfolglose Anstrengung, nur die Wirkung eines im geheimen schon getroffenen

Gewissens, ein vergebliches Ausschlagen gegen den Stachel des Treibers gewesen: „Saul, was verfolgst du mich!“

Ein heißer, bitterer Schmerz muß damals durch die Seele des stolzen Mannes gegangen sein. Wir können nur aus weiter Ferne so etwas davon ahnen. Wem einmal in seinem Leben ein Stück Lebensarbeit zusammengestürzt und zerbrochen vor die Füße geworfen ist, mag sich ein wenig in diesen Schmerz hineinversetzen können. Auf eigenen, selbstgewählten Bahnen war Saulus im stolzen Gefühl seines Könnens gewandelt — und es war alles verkehrt gewesen. Seine Seele zittert jetzt unter den zermalmenden Hammerschlägen eines Gottes: die Narben der Wunden, die ihm diese Stunde schlug, trug er sein Leben lang.

Aber von derselben Stunde an durchzog auch ein beseligendes Gefühl der Ruhe und des Besitzes sein Herz. Ein Neues ist in ihm geworden, neue geheimnisvolle Lebenskräfte regen sich in ihm. Es will ihm erscheinen, als sei er gar nicht mehr derselbe Mensch, dieselbe Person, als sei er gestorben mit seinem Wollen und Können, mit seinen Empfindungen und Gedanken, und als habe eine fremde Macht von ihm Besitz ergriffen. Eine fremde Macht, deren Herrschaft und Joch doch so unendlich milde und süß ist, zu der er sich hingezogen fühlt mit dem Innersten seines Wesens: „Ich lebe nicht mehr, Christus lebt in mir“. Dieser Christus wird nun in ihm regieren und ihm sein gern getragenes Joch auflegen, er wird ihn zwingen zu lieben, was er bisher gehaßt, und zu hassen, was er geliebt hat, zu verkünden, was ihm bisher Torheit und Ärgernis war, zu bekämpfen und von sich zu werfen, was er für die Krone seines Lebens hielt. Und frohlockend wird Paulus verkünden: Ist jemand in Christus, so ist er eine neue Kreatur, das Alte ist vergangen, siehe es ist alles neu geworden. Er wird nun, wie keiner, der Prediger der frohen Botschaft der Erlösung sein, denn er hat wie keiner erfahren, was Erlösung bedeutet.

Nicht sofort und nicht in kurzer Zeit ist Paulus der große Heidenmissionar geworden. Dazu bedurfte es eines langsamen Wachsens und Reifens lange Jahre hindurch. Aber vorbereitet war er doch gerade durch seinen Lebensgang und durch die Erfahrung seiner Bekehrungsstunde zu dem auserwählten Rüstzeug Gottes, durch das den Heiden das Evangelium gebracht werden sollte. Denn in himmlischer verklärter Herrlichkeit, in einer alle anderen Dinge überragenden Wirklichkeit war ihm der Herr Jesus erschienen. Die Herrschaft dieses Herrn konnte doch für ihn an den Grenzen des Volkes Israel und seines Gesetzes seine Grenze nicht haben. Und wenn alle anderen — auch die Besten und Ersten der christlichen Gemeinde — zögerten, die frohe Botschaft des Evangeliums den Heiden, dem nicht von Gott erwählten gesetzlosen Volke zu bringen, für Paulus gab es hier seit seiner Bekehrung keine Schranke und kein Hindernis. Einmal hatte ihn gerade sein Eifer um das Gesetz, für die Ehre seines Volkes und seines Gottes, wie er sie, der von den Vätern her überlieferten Auffassung folgend, verstand, auf die verkehrte Bahn getrieben, daß er seinen Herrn verfolgt hatte, zum zweitenmal war das eine Un-

möglichkeit geworden. Er hatte die Ketten und Banden seiner Vergangenheit gesprengt, sie hielten ihn nicht mehr.

II. Auf der Höhe.

Allmählich erst kam in Paulus' Leben die Stunde, wo er den Befehl erhielt: „Fahre hinaus auf die Höhe", wo die Stimme seines Gottes und seines Herrn vernehmlich zu ihm drang und sein Gott ihn vor seine gewaltige, weltgeschichtliche Aufgabe stellte. — Zunächst beginnt ein langsames Werden und Wachsen. Drei Jahre bleibt Paulus in Damaskus und in der Umgebung von Damaskus. Wir erfahren nichts aus dieser Zeit seines Lebens. Dann ein kurzer Aufenthalt in Jerusalem und Rückkehr in die Heimatstadt Tarsus. Und wieder breitet sich das Dunkel der Vergangenheit über diese Episode seines Lebens. Mittlerweile erfolgt das kräftige Aufblühen der aus Heiden und Juden bestehenden Gemeinde in Antiochien, und nun erst kommt Paulus an den rechten Ort. Barnabas holt die junge, frische Kraft aus Tarsus hinüber nach Antiochien. Von der Gemeinde Antiochiens abgeordnet, ziehen Barnabas und Paulus hinaus und verkünden in Pisidien, Lykaonien und Kappadokien das Evangelium. Aber noch immer steht Barnabus zum mindesten neben Paulus, noch ist die entscheidende Stunde nicht gekommen, Paulus ist noch einer neben anderen, noch nicht der eine, der Führer, auf den alle schauen. Da — nach 17 Jahren — naht die große Stunde seines Lebens. In Jerusalem und Antiochia erhebt sich ein ernstlicher Streit über das Recht der Heidenmission, man bezweifelt es und trägt den Streit darüber auch in die Gemeinde von Antiochien — Paulus erzählt selbst, daß er in jener Zeit eine Offenbarung Gottes hatte. Er stand wieder vor einem entscheidenden Wendepunkt seines Lebens. Die Frage Gottes erging an ihn: „Willst du jetzt meine Sache führen, du ganz allein, oft von allen verlassen, unter Mühe und Arbeit, unter Kampf und Anfeindung, jeglicher Art, gegen jede auch noch so hoch sich dünkende Autorität, der Apostel von Gottes und nicht von Menschen wegen?" Und da gab's für Paulus kein eigenes Wollen und kein Zögern mehr, es gab nur ein ganzes freudiges Ja; und es begann die eigentliche Arbeit und der Kampf seines Lebens. Siebzehn Jahre hindurch ein stilles Keimen, ein verborgenes Wachsen, und nun entfaltet sich, was in jener Stunde von Damaskus geworden war, zur vollen königlichen Blüte.

Durch die Offenbarung Gottes gerufen, vom Vertrauen seiner Gemeinde gesandt, zieht Paulus nun zu den entscheidenden Verhandlungen nach Jerusalem, zum sogenannten Apostelkonzil. Er zog hinauf in fast verzagender, niedergedrückter Stimmung, ungewiß, ob nicht alles, was bisher geschaffen, in Trümmer fallen würde. Was sollte werden, wenn nun die jerusalemische Gemeinde sich gegen die Heidenmission erklärte? durch den so entstandenen Riß und Zwiespalt mußte ja das junge Christentum vernichtet werden. Aber der Erfolg war ein überwältigend großer. Seine überragende heroische Persönlichkeit scheint die schwachen und unentschiedenen, auch manche widerstrebenden Geister mit sich

fortgerissen zu haben. Die „Säulen“ der Gemeinde, Petrus, Jakobus, Johannes, traten auf die Seite des Paulus. Mit Handschlag besiegelten sie ihre Gemeinschaft. Und wenn die ersten Jünger des Herrn sich auch nicht entschlossen, persönlich an dem Werk der Heidenmission mitzuarbeiten, und in ihrem Beruf an dem Volke Israel festhielten, die Arbeit und das Werk des Paulus wurden anerkannt: Du zu den Heiden, wir zu den Juden. Und anerkannt wurde das freie Recht der Heidenmission; den Heiden, die an Jesus glaubten, sollte kein jüdischer Zwang auferlegt werden. Den Gegnern des Paulus, die verlangten, daß man jene lehren sollte, das Gesetz des Moses zu halten, wurde mit einem runden Nein geantwortet (Galater 2, 1—10). Es war ein Moment, in dem man beinahe den in der Geschichte der Menschen wirkenden Gottesgeist stärker atmen hört: Zentnergewichte hängen an diesem einen Augenblick. Und die Tapferkeit, die persönliche Ruhe und Klarheit, mit der Paulus hier seine Sache vertritt, heben ihn auf die Höhe und lassen mit einem Schlage ihn als den gottbegnadeten Führer der Zukunft erscheinen.

Fast zu rasch und zu mühelos war der Erfolg errungen. Die Tage des Apostelkonzils waren nicht das Ende, sondern der Anfang eines langen Kampfes. Es gab auch unter den Führern in Jerusalem einige — vor allem war es Jakobus, der Bruder des Herrn — die den alten Mittelpunktswahn des Judentums noch immer nicht ganz vergessen konnten. Jakobus wenigstens war, als er von den Erfolgen der paulinischen Mission hörte, der Meinung gewesen, daß das Kommen der Heiden zu Gott eine Verherrlichung des Volkes Israel bedeute, daß nun die Zeit nahe sei, in der Gott die verfallene Hütte Davids wieder bauen werde (Apostelgesch. 15, 13—18). Diese Erwartungen sollten allerdings enttäuscht werden. Und gar bald mußten die christus-gläubigen, aber dabei gesetzestreuen und national gesinnten Juden zu ihrem Entsetzen erkennen, daß die Erfolge der paulinischen Heidenmission nichts anderes bedeuteten als eine Erdrückung des israelitischen Bestandes der christlichen Gemeinde, eine Auflösung ihrer jüdischen Eigenart. Ganz deutlich zeigte sich das, als nun in der Gemeinde von Antiochia die jüdischen Christen mit den nunmehr als gleichberechtigt anerkannten gläubigen Heiden in Haus- und Tischgemeinschaft zu treten begannen. Für den treugesinnten Israeliten war dies ein entsetzlicher Greuel. Jetzt gingen denen in Jerusalem, den Anhängern des Jakobus, die Augen auf darüber, was die Beschlüsse des Apostelkonzils bedeuteten. Und nun begann die Reaktion. Und selbst ein Petrus, selbst Barnabas wankten und wagten nicht, vor den Augen der Abgesandten des Jakobus mit den Heiden zu essen, was sie vorher getan hatten. Wieder stand alles, das Geschick des Christentums, auf dem Spiel (Galater 2, 11—13).

Da war es wieder Paulus allein, der feststand, der sich auch nicht scheute, einem Petrus entgegenzutreten, ihn mit Worten, die wie Hammerschläge trafen, zur Klarheit und zur Folgerichtigkeit des Handelns drängte, und nun mit aller Bestimmtheit das große Entweder — Oder: „Gesetz oder Christus“, aussprach. Wenn

es denn einmal so steht, daß das Gesetz verdammt und das Gewissen ängstigt wegen einer Tat, die wir um Christi willen getan haben, wie es den Petrus ängstete, weil er mit den Heiden gegessen hatte, dann fort mit dem Gesetze. Es heißt nun ganze Arbeit tun und aufräumen mit dem Schutt und den Trümmern einer vergangenen Welt. — Und Paulus konnte diese Arbeit tun, er hatte ganz gebrochen mit seiner Vergangenheit: Ich bin dem Gesetze gestorben. Ich lebe nicht mehr, Christus lebt in mir (Galater 2, 14—21).

Paulus erzählt uns nicht, was für einen augenblicklichen Erfolg er in diesem Kampfe hatte. Vielleicht keinen vollen, wie er ihn sich gewünscht. Jedenfalls scheint er bald danach seine dauernde Wirksamkeit in Antiochia abgebrochen zu haben. Aber wie dem sein mag; was liegt daran! Das Geschick des Evangeliums hängt nicht an Antiochia. Es beginnt der Triumphzug des Apostels Paulus durch die weite Welt des Römerreiches.

III. Die Heidenkirche.

Wenn man die langsame, oft jahre- und jahrzehntelang fast vergebliche und fruchtlose Arbeit unserer heutigen Mission mit der Arbeit und den Erfolgen des Paulus vergleicht, so erscheint erst die Größe und der Umfang des paulinischen Wirkens in der zureichenden Beleuchtung. Wir müssen immer wieder von neuem staunen über die Tatsache, daß es dem Paulus in der Zeit von 7—8 Jahren, einer Zeit, die oft in den Missionsstationen gerade für die ersten Vorbereitungen ausreicht, gelang, eine ganze Reihe stattlicher und, wie die Geschichte es erwiesen hat, lebenskräftiger Gemeinden gleichsam wie durch Zaubermacht aus dem Boden zu stampfen und in den Mittelpunkten des griechischen Lebens dem vom Orient kommenden Evangelium eine Heimstätte zu bereiten. Suchen wir ein wenig in das Geheimnis dieses Erfolges hineinzuschauen.

Jedenfalls hätte Paulus nicht diesen gewaltigen Erfolg haben können, wenn er nicht durch Geburt und Bildungsgang schon vorbereitet gewesen wäre für seinen Beruf. Über des Paulus Jugend und seine persönliche Ausbildung und Erziehung wissen wir nun allerdings so gut wie nichts. Wir wissen nur, daß er in Tarsus geboren, also ein Diasporajude und kein Palästinenser war und jedenfalls aus einer vornehmen Familie stammte, die das römische Bürgerrecht besaß. Daß er auch Schüler des Rabbiners Gamaliel gewesen, kann uns hier wenig weiter helfen. — Aber was vor Augen liegt, ist doch, daß Paulus griechisch zu reden und zu schreiben verstand. Und wenn es auch kein klassisches Griechisch ist, was er schreibt, und vielleicht vom Standpunkt damaligen Geschmackes kein sehr kunstgerechtes — so wußte er doch die griechische Sprache mit einer Gewandtheit und einem Schönheitssin, mit einer Kraft und Energie zu handhaben, die ihresgleichen sucht; er schuf in der griechischen Sprache dem Evangelium ein so würdiges und kostbares Gewand, daß man es immer wieder vergißt, daß ursprünglich dieses Evangelium in aramäischer Sprache

verkündet ist. Und diese Gabe, griechisch zu reden, hat Paulus in seinen Beruf mitgebracht, er brauchte sie nicht erst zu erlernen. — Und Paulus konnte auch griechisch „denken". Das ist eine noch wunderbarere Tatsache. Dem Orientalen fehlt im allgemeinen die Gabe des scharfen begrifflichen Denkens. Seine Gedanken bringt er in Bildern und Gleichnissen zum Ausdruck, seine Phantasie dichtet, wo der Grieche in Begriffen denkt. Man spürt bei Paulus auf Schritt und Tritt die Urwüchsigkeit der orientalischen Phantasie, aber daneben kann er auch klar und scharf denken und ein Problem bis in seine äußersten Enden verfolgen. Freilich hat Paulus selbst nicht gar viel Wert auf diese seine Gaben gelegt, er kannte und hatte köstlichere, aber doch hat er sich ihrer als eines guten Rüstzeuges bedient und rühmt sich, daß er den Griechen ein Grieche war.

Und wie er für das Wirken in der griechischen Welt, so war diese griechische Welt für seine Botschaft vorbereitet. — In welchem Sinne sie das war, das können wir am besten erkennen, wenn wir uns fragen, wie denn nun eigentlich der Inhalt der Heidenpredigt des Missionars Paulus beschaffen war. Wir können uns den Inhalt seiner Botschaft nicht einfach genug vorstellen, wir dürfen nicht vergessen, daß Paulus seine Briefe mit ihrem so tiefen und reichen Gedankeninhalt meistens an schon vor längerer Zeit gegründete Gemeinden geschrieben hat. Am besten gibt noch etwa der erste Thessalonicherbrief ein Bild von Paulus Heidenpredigt. Und da erinnerte Paulus seine Gemeinde in erster Linie, daß sie von ihm gelernt habe, sich zu bekehren von den toten Götzen zu dem lebendigen Gott. Wir dürfen das nicht vergessen, Paulus brachte den Heiden vor allem den einen lebendigen Gott. Aber Paulus wußte auch, daß diese seine Predigt keine ganz neue war. Dieser Gott hat sich den Heiden nicht ganz unbezeugt gelassen, in der ewigen Schönheit seiner Werke hat er sich offenbart, die besten der griechischen Weisen haben einen Teil seines Wesens erkannt. Die Erkenntnis war teilweise vorhanden, aber die sittliche Kraft fehlt; man spottete wohl öffentlich über die Göttergebilde, aber man wagte nicht, mit der Macht der Gewohnheit und Sitte zu brechen, und verehrte sie trotzdem weiter. Und wehe dem, der die alten Volkssitten und Gebräuche störte! Da brachte Paulus den Griechen die sittliche Kraft, sich zu bekehren von den toten Götzen zum lebendigen Gott. Und weiter predigte Paulus vom Gericht und lehrte warten auf den Herrn Jesus, der kommen werde, zu richten die Lebendigen und die Toten. Vom Schicksal nach dem Tode, von der Scheidung der Seelen und ihrer Wanderung zum Tartarus oder zum Elysium hörte der Grieche damaliger Zeit viel in den zahllosen religiösen Vereinen. Aber es fehlte allen diesen Gedanken der rechte sittliche Ernst. Durch geheimnisvolle Weisen, durch zauberische Mittel aller Art suchte man sich ein günstiges Geschick nach dem Tode zu sichern. Paulus aber predigte den Hellenen, daß Gott vergilt einem jeden nach seinen Werken, daß sie alle vor dem Richterstuhl Christi erscheinen müßten, um zu empfangen, nach dem sie gehandelt hätten im Leben

des Leibes, es sei gut oder böse. Als den Richter verkündigte er ihnen den Herrn Jesus, der Liebe bis zur Feindesliebe, Keuschheit, Lauterkeit, Treue und Geduld verlangt. — Und Paulus brachte den Heiden die frohe Botschaft von der Erlösung durch Gottes Gnade. Das Wort Erlösung hatte für Griechenherzen auch damals schon einen guten Klang. Erlösung suchten sehr viele von den Rätseln und Leiden des Lebens, dem Zorn der Götter, dem dunklen Totengeschick. Und viele Mittel und Mittler wurden angepriesen, fremde und einheimische Götter. Aber die Mittel, die man pries, waren meistens sehr äußerlicher Natur und die Mittler phantastische Erzeugnisse einer krankhaften Phantasie. Paulus brachte den Erlöser Jesus und predigte die Erlösung durch sein Kreuz — eine Erlösung freilich, die nicht so einfach und äußerlich und schmerzhafter war, als alle die Bußmittel, die man in den religiösen Vereinen der Griechen lehrte. Denn die Erlösung, die Paulus predigte, bedeutete den Tod des alten Menschen mit seinen Sünden, seinen liebgewordenen Gewohnheiten, seinen alten Empfindungen und Gedanken, seinem ganzen Eigentum — und das Erlösungsmittel ist — das Kreuz.

So gründete Paulus seine Gemeinden, so wies er dem nach Wahrheit dürstenden und suchenden Geist der Griechen den rechten Weg. - Aber bewundernswerter bleibt noch, wie Paulus nun die neugegründeten Gemeinden ordnete und erhielt.

Paulus stand hier vor einer ungeheuren Aufgabe, deren Schwierigkeit wir nicht hoch genug anschlagen können. Es galt ein ganz neues Gemeinschaftsleben zu gründen von einer ganz neuen Art. Religiöse Vereine gab es ja damals bereits von verschiedenster Art. Aber der Beitritt zum Christentum bedeutete denn doch ganz etwas anderes, als ein Beitritt zu einem dieser vielen Vereine. Denn der Christenglaube duldete die alte griechische Art nicht in vielen und einschneidenden Lebensfragen, er erlaubte seinen Anhängern nicht, in der alten Weise weiter zu leben, und stellte sie vor ein energisches Entweder — Oder. Das ganze buntfarbige, frohe, gesellschaftliche Leben damaliger Zeit schloß sich ja noch immer an den Kultus der Götter an. — Die gemeinsamen Festzüge zu Ehren der Götter, die Spiele, die gemeinsamen Mahlzeiten vor allem gaben ihm sein Gepräge. Der Gläubige durfte an alledem nicht teilnehmen, er mußte brechen mit dem ganzen geselligen Leben, das ihn umgab. Und vor allem urteilte das Evangelium so grundverschieden in einer so wichtigen Frage des gemeinsamen Lebens, über den Verkehr der Geschlechter untereinander. Das, was den Griechen ganz natürlich, als gar nicht des Tadels wert erschien, das verurteilte der Christ als ein wildes, unnatürliches und verworfenes Lasterleben. Es war in jenen Tagen wirklich eine große Tat, Christ zu werden, es bedeutete Bruch mit der ganzen umgebenden Außenwelt.

Indem sich nun die junge Christengemeinde so auf sich selbst zurückzog, sah sie sich vor die Aufgabe gestellt, in ihrer eigenen Mitte einen Neubau aufzuführen, neue Regeln und Ordnungen gemeinschaftlichen Lebens zu finden. — Und mit welchen Schwierig-

keiten Paulus hier zu kämpfen hatte, das sehen wir am deutlichsten, wenn wir einen Blick in den ersten Korintherbrief werfen. Was gab es da alles zu ordnen und zu schlichten. Da gab es noch Christen, welche den ungeregelten geschlechtlichen Verkehr für etwas ganz Natürliches und Angemessenes hielten; widerwärtige, unreine und unnatürliche Verhältnisse brachten einige eben Bekehrte aus ihrem früheren Leben in das neue mit hinein. Auf der andern Seite gab es ängstliche Seelen, die sich zur völligen Enthaltsamkeit neigten; Ehegatten wollten nicht mehr miteinander verkehren, Jungfrauen nicht heiraten. Wie schwierig waren dann die Verhältnisse, wenn von den Ehegatten nur der eine Teil gläubig geworden war! - Da gab es Christen, die in vermessenem Trotz an den altgewohnten Götzenopfermahlzeiten teilnahmen. Sie wußten ja, daß das alles Aberglaube sei; es konnte ihnen die Teilnahme daran nichts schaden. Weshalb sollten sie mit liebgewordenen gesellschaftlichen Gewohnheiten brechen! Daneben wieder ängstliche Gewissen, die sich scheuten, überhaupt vom Markte Fleisch zu kaufen aus Furcht, den Göttern geopfertes Fleisch zu bekommen. — Die Rechtsverhältnisse waren nicht geordnet, Christen prozessierten vor heidnischen Gerichten! Dann mußten die Gemeinden organisiert werden, sie mußten allmählich ihre Führer und Leiter erhalten: die gemeinsamen Zusammenkünfte, die Gottesdienste der Christen mußten geregelt werden; wie schwer fiel es hier, mit der richtigen Weisheit der drohenden Gefahr der religiösen Schwärmerei und einer ungesunden Begeisterung entgegenzutreten. — Ferner beginnt auch das Evangelium die einzelnen konkreten Gebiete des sittlichen Lebens mit seiner Kraft zu durchdringen und umzugestalten; das Verhältnis von Mann und Weib, von Herren und Sklaven, von Eltern und Kindern wird ein anderes. Aber auch hier gilt es, weise Maß zu halten und die rechte Mitte zu finden, die gegebenen Formen des Gemeinschaftsleben zu wahren und nicht willkürlich zu revolutionieren, aber die alten Formen mit neuem Geist und Gehalt zu füllen. Sollen die Sklaven, innerlich frei geworden durch die Botschaft des Evangeliums, nun auch ihr äußeres Rechtsverhältnis lösen? Sollen die Frauen, dem Manne gleich vor Gottes und ihres Heilandes Augen, nun auch äußerlich dem Manne gleich im öffentlichen Leben auftreten, wie damals nur die Frauen der Halbwelt und die Gefallenen es taten? Mit weiser Vorsicht verneint Paulus die Fragen. Welch eine Fülle von Weisheit und neuer sittlicher Anregung bringt die schlichte Haustafel dos Kolosserbriefes. — Und endlich dürfen wir nicht vergessen, daß Paulus es mit Personen, mit einzelnen Individuen in bestimmten Verhältnissen zu tun hatte. Da können wir in den Briefen meistens nur noch zwischen den Zeilen lesen. Der Philipper-Brief läßt uns ein wenig in die persönliche Art des Paulus hineinschauen. Aber welch eine Welt von persönlicher Not und Gewissensangst, von ringenden Zweifeln und Fragen mag an Paulus herangetreten sein; welch eine persönliche Arbeit können wir so von ferne ahnen, wenn wir uns in das Wort vertiefen: Wer ist schwach, und

ich wäre nicht schwach! Wen ärgert etwas, und ich entbrennte nicht!

Wenn man das alles überschaut, so ermißt man, welche Arbeitslast auf den Schultern des Apostels ruht; und die Besonnenheit und die Weisheit, die nimmermüde Energie und Zähigkeit, mit der wir Paulus am Werke sehen, zwingt uns zu hingebender Bewunderung.

Und der Erfolg krönt die Arbeit. Stolz und ragend hebt sich allmählich der neue Bau; am Schluß seines Wirkens kann Paulus auf einen vollen Erfolg sehen. Die Saat ist aufgegangen. Das neue Gemeinschaftsleben ist vorhanden. Jubelnd darf Paulus es verkünden: Hier ist nicht Grieche und Jude, Beschneidung und Vorhaut, Barbare, Skythe, Sklave, Freier, sondern alles und in allen Christus. Und der Erfolg ist so groß und wunderbar, Paulus vermißt sich jedoch nicht, das Werk sein Werk zu nennen. Er hat's nur getan in der Kraft des Geistes. Wenn jetzt in einer verfallenen Welt die Keime neuen Lebens wachsen und gedeihen, wenn neue Gedanken und Empfindungen, ein neues heiliges Wollen, ein neuer mutiger Glaube der Menschen Herzen bewegen, so haben Menschen das nicht gewirkt, der Geist Gottes ist über Heide und Halden und totes Gefilde gefahren und hat die schlummernden Keime wachgerufen: die Frühlingswinde des neuen Lebens sind eingezogen in eine alte Welt. Und die Menschen, sie brauchen nur zu wollen, sich der schaffenden Kraft des Geistes hinzugeben, mit vollen Zügen die Atmosphäre des neuen Lebens einzuatmen. Ist jemand in Christus, so ist er eine neue Kreatur. Das Alte ist vergangen, siehe, es ist alles neu geworden. Denn der Geist ist der Geist Christi, oder Christus der Herr ist der Geist, und von ihm als dem Haupte strömen die neuen Lebenskräfte in seinen Leib, die Gemeinde, und dringen durch sie in die weite Welt, umgestaltend, neues Leben schaffend.

IV. Der Kampf.

Noch bewundernswerter wird die Arbeit des Paulus, wenn wir daran denken, daß Paulus sie tat unter dauernder Anfeindung und fortwährenden Kämpfen mit den jüdisch gesinnten Gegnern des freien Heidenevangeliums. Die verfolgten ihn von Stätte zu Stätte. Sie drangen in die neugegründeten galatischen Gemeinden ein und brachten sie beinahe dazu, die Vollendung des Heils erst in der Beschneidung und dem Halten von Fasttagen zu suchen. Sie errangen sogar einen vorübergehenden Erfolg auf klassisch-hellenischem Boden. Es gelang ihnen, in des Paulus Lieblingsgemeinde in Korinth eine gründliche Verwirrung und Verhetzung der Gemüter in Szene zu setzen. Noch in dem Brief an die Römer muß Paulus sich gegen ihre Verleumdungen verteidigen. So gestalteten sich die Jahre seiner großen Missionswirksamkeit zugleich für ihn zu einer Zeit unausgesetzten Kampfes.

Die Lage war für Paulus in diesem Kampfe keine leichte. Das muß man sich vergegenwärtigen, um zu verstehen, wie es

überhaupt möglich war, daß die persönlich durchaus minderwertigen Gegner vorübergehende Erfolge ihm gegenüber haben konnten. Die Gegner des Paulus schienen nämlich in dem Kampfe die Autoritäten ganz oder teilweise auf ihrer Seite zu haben. Sie konnten sich darauf berufen, daß auch Petrus und Barnabas Anstand genommen hatte, mit den Heiden zu essen. Und Jakobus, der Bruder des Herrn, galt jedenfalls als ein entschiedener Gegner der ganzen Entwicklung. Und der Herr selbst? — Für alle, die nur die Außenseite einer Sache sehen können, stand er mehr aufseiten der Gegner. Er hatte tatsächlich sein Wirken auf Israel beschränkt, sich nur mühsam durch das kananäische Weib eine Heilung auf Heidengebiet abringen lassen, weil er nur gesandt sei zu den verlorenen Schafen Israels. Er hatte einmal seinen Jüngern gesagt: Ziehet nicht auf der Heiden Straße, gehet nicht in der Samariter Land. — Nur dem schärfer und anhaltender zublickenden Auge zeigt es sich, daß das Heiden-Evangelium des Apostel Paulus die recht eigentliche Fortsetzung des Werkes Jesu war, daß Paulus den Herrn im Innersten seines Wesens besser und klarer verstanden hatte, als die meisten der unmittelbaren Jünger Jesu. Aber worauf konnte sich nun Paulus in jenem Kampfe berufen? Was für Autoritäten hatte er für seine Sache? Äußerlich betrachtet, keine andere als seine eigene Person und seine persönliche Überzeugung. Was nützte ihm die Berufung darauf, daß er den Herrn gesehen habe? Wie konnte er seine Gegner zwingen, ihm das zu glauben? Und wenn er den Herrn gesehen hatte, wie sollte ihm dieser in den wenigen Augenblicken mehr mitgeteilt haben, als in den Jahren seines irdischen Lebens allen seinen übrigen Jüngern und Zeugen! Man kann sich denken, daß die Gegner des Paulus mit solchen und ähnlichen Erwägungen Eindruck gemacht haben. Sie brachten — so behaupteten sie wohl — erst den Heiden das wahre Evangelium, den wahren Jesus. Sie brachten ihn aus Jerusalem und beriefen sich — ob mit Recht oder Unrecht ist gleichgültig — auf die großen Apostel in Jerusalem. Was aber Paulus verkünde, das seien vielfach seine eigenen Phantasien. Wer Christ sein wolle, müsse sich beschneiden lassen und wenigstens einen Teil des mosaischen Gesetzes auf sich nehmen.

Aber unerschütterlich stand Paulus in dem ihm aufgezwungenen Kampfe und gab keinen Schritt breit nach. Kühn setzt er aller Tradition seine eigene, gottgewirkte Überzeugung und allen Autoritäten der Gegner sich selbst, den Apostel von Gottes und nicht von Menschen wegen, gegenüber. Seine ganze entschlossene Kampfesnatur erwacht, und mit völliger Klarheit stellt er seinen Gemeinden das große Entweder — Oder: Christus oder Moses, Gesetz oder Evangelium. „Ihr habt Christus verloren, die ihr im Gesetz Rechtfertigung sucht, aus der Gnade seid ihr gefallen“. Kein Wort gegen das Gesetz ist ihm in diesem Kampfe hart genug. Es sagt den Galatern, daß ihre Hinneigung zum jüdischen Gesetzesdienst dasselbe bedeute, wie ein Rückfall ins Heidentum. Das Alte Testament selbst, auf welches sich die Gegner berufen, verleugnet die Autorität des Gesetzes.

Es heißt dort, Abraham glaubte, und das ward ihm zur Gerechtigkeit gerechnet. Der Stammvater des Gottesvolkes, des alten wie des neuen, kam auf dem Wege des Glaubens zu Gott. Und was bedeutet demgegenüber das Gesetz? Es ist Jahrhunderte später gekommen, es ist zwischenein gedrungen, nur eine Episode. Es entspricht gar nicht dem eigentlichen Willen Gottes selbst, durch der Engel Hände ist es hindurch gegangen. Und wie es zwischenein gekommen ist, so hat's auch ein Ende. Es gehört gar nicht zu den endgültigen Heilsveranstaltungen Gottes. Man kann nicht genug staunen über die Genialität dieser Geschichtsurteile des Paulus. Was Paulus mit seinem scharfen Blick unmittelbar ahnte und in seiner Weise aussprach, das spricht unsere moderne Wissenschaft erkenntnismäßig aus: das Gesetz, wie es uns vorliegt, stellt nicht den Höhepunkt der israelitischen Religionsgeschichte dar, die Zeit des Keimens und des frischen Wachstums, sondern die Zeit des Sinkens der geistigen Kraft.

Es ist eine Lust, zu sehen, wie Paulus kämpft. — Ich kämpfe wie jemand, der keine Luftstreiche macht, sagt er von sich. — Wie er die Gegner schüttelt und zermalmt, und in dem Augenblick, wo sie schon den Sieg erfochten zu haben meinen, wieder in das Nichts und die Vergessenheit zurückschleudert, woher sie gekommen! Wie er seine Sache mit immer größerer Wucht und überzeugender Klarheit darzustellen versteht, wie er persönlich wächst, riesengroß, trotz aller Verdächtigungen nur um so reiner und lauterer, trotz aller Verdächtigungen nur um so gewaltiger! „Als die Unbekannten und doch Bekannten, als die Sterbenden und siehe, wir leben, als die Geschlagenen, doch nicht getötet, als die Betrübten, doch immerdar uns freuend, als die Bettler, und die doch viel reich machen, als die nichts haben und doch alles besitzen."

Und in diesem Kampf hat Paulus es verstanden, ein für allemal gültige Wahrheiten in einer klassischen Form auszusprechen. Was er ursprünglich in jenem Kampfe verteidigte, ist etwas verhältnismäßig Einfaches und sind Sätze, die wesentlich für seine Zeit Bedeutung haben. Er gab die entscheidende und klare Antwort auf die Frage: wie wird man vor Gott gerecht, d. h. ihm genehm, oder unter welchen Bedingungen kann man Eintritt erhalten in das heilige Gottesvolk, in seine Gemeinde. Und die Antwort war: Nicht dadurch, daß man sich beschneiden läßt und diesen oder jenen Teil des mosaischen Gesetzes erfüllt, Reinigungen, Enthaltung von Speisen, Halten von Fasttagen, sondern dadurch, daß man an den erhöhten Herrn Jesus glaubt, d. h. bekennt, daß er der Herr ist. Aber Paulus ist ein Geist, der tief bohrt und die Dinge in ihrer äußersten Konsequenz verfolgt, und so stellt er im weiteren Verlauf des Kampfes das mächtigste religiöse Grundgesetz immer klarer heraus. Und das lautet, daß das rechte Verhältnis zwischen Gott und Mensch einzig und allein das ist, daß der Mensch nimmt und Gott gibt. Nicht durch Werke kann sich der Mensch die Gnade Gottes erzwingen; was er tun kann, ist nur dies, daß er sein Herz der an ihm schaffenden Liebe Gottes erschließt. Nichts hilft unser Laufen und Rennen; Gott ist immer

eher da als wir; wenn wir unsere Gedanken endlich zu ihm erheben, so hat er uns schon lange zu sich gezogen aus lauter Gnade und Güte. Rechtfertigung aus Glauben und nicht aus Werken. Gnade und nicht Gesetz.

V. Das Ende. — Rückblick.

Ein langsames und allmähliches Wachsen und dann eine herrliche Blütezeit voll überschwänglichen Reichtums — so steht das Leben des Paulus vor uns. Aber die über Nacht erblühte königliche Blume welkt rasch, nur wenige Jahre des vollen Schaffens und Wirkens sind dem Paulus beschieden. Dann folgt die Zeit der Gefangenschaft in Caesarea, und der Philipperbrief vor allem zeigt uns das Bild des alternden gefangenen Paulus in Rom. Die Sommertage sind vergangen, Herbststimmung liegt über seinem Leben, ergreifende Wehmut, aber auch der verklärende Schimmer der Abendsonne. Der alternde Paulus fühlt sich einsam und verlassen, hier und da wallt ein Gefühl der Bitterkeit in ihm auf. „Ich habe keine Gleichgesinnten . . . . alle suchen sie ihren Vorteil, nicht den des Herrn Jesus.“ Eine junge Generation wächst heran, die wenig mehr weiß von den heißen Kämpfen, von der Mühe und Not vergangener Tage. Das jüngere Geschlecht ist selten dankbar, es freut sich seines Besitzes und dankt dem Geber nicht und macht sich froh an die neuen Aufgaben einer neuen Zeit; die Zwerge, die auf den Schultern des Riesen stehen, dünken sich größer als dieser. „Manche verkünden Christus aus eitler Rechthaberei, nicht lauter, in der Meinung, mir, dem Gefangenen Trübsal zu bereiten“, so urteilt Paulus herbe. Der Ring seines Lebens schließt sich, er kann die junge Generation nicht mehr ganz verstehen. Die Dinge gehen weiter ohne ihn. Aber in stiller und selbstloser Größe erhebt Paulus sich auch über diesen persönlichen Schmerz: „Was tut's, wenn nur auf alle Fälle Christus verkündigt wird, so will ich mich darüber freuen.“ „Und wenn ich auch verbraucht werde beim Opferdienst . . . . so freue ich mich doch darüber!“ Und Auge und Geist beginnen sich ganz loszulösen von dieser Welt, auch von der eigenen, so reich gesegneten Arbeit: „Ich habe Lust abzuschneiden und bei Christus zu sein“ (Philipper 1).

Schauen wir noch einmal zurück auf dieses Lebens großen, wunderbaren Gang. Ein falsches Beginnen zuerst, ein rastloses und energisches Streben auf verkehrten Bahnen. Dann ein plötzlicher Umschwung, ein Zusammenbruch der alten Ideale und Bestrebungen. Darauf ein langes, ruhiges Besinnen, ein Wirken im stillen, verborgenen Winkel, ein allmähliches Erfassen der eigenen, weltgeschichtlichen Bestimmung. Dann ein heißes Ringen mit den bisherigen Autoritäten der Christengemeinde um neue Gedanken und neue Ziele. Ein gewaltiges Hinausstürmen, ein Triumphzug durch die weite Welt. Schwierigkeiten erheben sich von allen Seiten, eben gegründete Gemeinden drohen wieder zusammenzustürzen, die Lieblingsgemeinde des Paulus in Korinth empört sich

gegen ihn, in Ephesus scheint die Arbeit des Paulus durch Verfolgung von außen zusammenzubrechen, im Innern unaufhörlicher Kampf, Verleumdungen, Verdächtigungen. Aber mit nimmermüder Tapferkeit arbeitet Paulus weiter, trägt Baustein zu Baustein. Und ein voller Erfolg lohnt seine Arbeit, Sieg und Triumph auf der ganzen Linie. Unbestritten steht am Schluß seines Lebens der Gedanke der freien Heidenmission da, er ist eine Wirklichkeit geworden, die sich nicht mehr aus der Welt schaffen läßt. Und dann naht das Alter, das Gefühl der Einsamkeit und Verlassenheit. Doch siegreich wird dieses Gefühl niedergekämpft, und müde wie ein großes Kind legt Paulus sich in die Arme seines Heilands: „Ich habe Lust abzuschneiden und bei Christus zu sein." Dunkelheit deckt den Ausgang seines Lebens. Wir wissen nicht genau, ob Paulus noch einmal aus der Gefangenschaft in Rom befreit wurde, ob ihm noch einmal wenige Jahre freien Wirkens beschieden waren. Die Geschichte weiß jedenfalls nichts Sicheres mehr zu erzählen von weiteren Erfolgen des Apostels. In Rom krönte — das wissen wir sicher — endlich das Martyrium das Leben des Paulus.

Von der Persönlichkeit des Paulus erhalten wir in erster Linie den Gesamteindruck eines fast unerschöpflichen seelischen und geistigen Reichtums. Empfindung, Wille und Gedanke sind bei ihm gleichmäßig reich ausgebildet. Ein feines und zartes Gemütsleben ist ein Grundzug seines Wesens. Paulus gehört nicht zu den übergesunden und robusten Naturen, die trübe Erfahrungen ihres Lebens einfach von sich abschütteln können. Er empfand alles, was ihm begegnete, doppelt und dreifach schwer. Seine zarte Seele gerät schon in lebhafte Schwingungen, wo andere eben anfangen zu empfinden. Nie konnte er es verwinden, daß er einmal in seinem Leben den Herrn verfolgt hatte. — „Wo ist einer schwach, und ich wäre es nicht, wo ärgert sich jemand, und ich entbrenne nicht!" Wie leidet er unter dem unausgesetzten Kampf seines Lebens. Er besitzt nicht die majestätische und hoheitsvolle Ruhe, mit der Jesus seine Gegner von sich abschüttelt. Er kämpft leidenschaftlich, rastlos und empfängt Wunden im Kampf. Oft kommt eine stürmische Gereiztheit über ihn. — Er ist ein Mensch voller Stimmungen und Impulse, ihm fehlt die nüchterne Klugheit der Alltagsmenschen, die Gabe, sofort klug und besonnen im Augenblick Verhältnisse und Personen zu übersehen und zu durchschauen. Dem Genius mangelt sehr oft die praktische Verständigkeit. So überraschten ihn die Verhältnisse wohl einmal, und dann machte sein persönliches Auftreten einen unsicheren Eindruck. — Doch wer möchte den Paulus anders, wir haben ihn lieb, so wie er ist, rasch, ungestüm, feurig, mit ganzer Seele lebend in jedem Augenblick, mit seinem Herzblut liebend und leidend. —

Paulus ist ein vorwiegend cholerischer Charakter, eine königliche Herrscher- und Willensnatur. Was er einmal erfaßt, das läßt er nicht wieder los, das hat Besitz genommen von seinem Innersten, es hat ihn ergriffen bis auf die letzte Faser seiner Gedanken und Empfindungen, bis in die letzten Muskeln und Nerven

seines Leibes. Was er einmal will, setzt er auch durch. Für ihn gibt es kein Wenn und Aber, kein Besinnen und kein Paktieren. Er stellt die Forderung an sich und andere: alles oder nichts. Er ist daher wie kein anderer geeignet, Klarheit in die Dinge zu bringen und an den entscheidenden Punkten das Entweder — Oder zu stellen. Er ist eine Kampfesnatur, unnachgiebig, geübt und fähig, allein zu stehen, und wenn es dann sein muß, so hat er auch Freude am Kampfe. Er ist der Apostel mit dem blanken Schwert des Willens.

Und unermeßlich reich ist seine Gedankenwelt. Dem äußerlichen Beobachter — auch eine Reihe moderner Theologen gehören dazu — erscheint es oft kaum möglich, wie ein Kopf alle diese durcheinander wirbelnden, scheinbar unausgeglichenen, sich durchkreuzenden, sich dem Anschein nach sogar widersprechenden Gedanken beherbergt haben sollte, und man sucht zu scheiden und zu sondern und aus dem einen Paulus mehrere zu machen. Wir bescheiden uns dabei, daß wir in seinen Briefen nur Bruchstücke eines Geisteslebens vor uns haben, dessen ganzen Reichtum wir nur noch ahnen können: wie kühn hingeworfene erratische Gedankenblöcke, so schauen uns die einzelnen Ausführungen des Paulus an, nur mühsam und nur teilweise konstruieren wir ihre Zusammenhänge. Nicht leicht studiert man den Paulus aus, immer neue Welten tauchen vor dem schärfer zuschauenden Auge auf, es ist, als wenn man in den gestirnten Himmel schaute. Die Jahrhunderte haben an Paulus gelernt und aus seinem Reichtum geschöpft, einen Teil davon hat die griechische Kirche verstanden, wieder einen Teil davon Augustin, auch Luther nur einen Teil. Es bleibt für uns noch genug übrig zu schöpfen.

Und Wollen, Empfinden und Denken verschlingen sich nun zu einer einzigartigen Gesamtwirksamkeit, zu dem lebendigen Leben einer Persönlichkeit. Mitten in den am meisten theoretisierenden Stellen seiner Briefe, mitten in den schwierigsten Gedankengängen erinnert uns plötzlich eine kurze Wendung daran, daß wir keinen Gelehrten, sondern den Apostel Paulus, den tatkräftigsten Menschen vor uns haben. Da sprudelt es auf wie ein verborgener Quell warmen gesunden Lebens, ein Wort, aus den Tiefen menschlichen Gemütes geschöpft, ein kurzes praktisches Mahnwort, ein Gebet, ein Hymnus. Wie die Gabe des klaren Erkennens, die Fähigkeit zu denken, den Paulus wiederum zu einer praktischen Tätigkeit unter den Hellenen befähigte, ist bereits gezeigt. In den Geisteserzeugnissen vereinigt sich endlich mit den klaren und scharfen Gedanken die Tiefe des Empfindens und eine Phantasie von zauberhafter Kraft und Wärme, Orient und Okzident in einem vereint.

Und so schüttete Paulus den Reichtum seines Wesens und seines Könnens über seine Gemeinden im Osten und Westen aus. Ein Orientale, der das Evangelium im Okzident heimisch machte! Den Juden ein Jude, den Griechen ein Grieche! — kaum einer hat den Paulus dies stolze Wort nachsprechen können. Seiner weltgeschichtlichen Stellung entspricht der Reichtum seiner Per-

sönlichkeit. Unbekümmert streut er den reichen Samen aus, er war eigentlich kein Pädagoge, er hat es sich wohl kaum klar gemacht, wie wenig oder wie viel seine Gemeinden von seinen Briefen verstehen konnten. Was schadet es! Er streute Samen, der in kommenden Jahrhunderten und Jahrtausenden aufgehen sollte.

Und doch haben wir mit alledem noch nicht das Ganze, noch nicht das Höchste von Paulus gesagt. Paulus sagt von sich selbst, daß er seinen Schatz in tönernen Gefäßen trägt. Die Fülle dieses Geistes wohnte in einem gebrechlichen, von Krankheiten geplagten, rasch sich verzehrenden Leibe. Wenn uns die Andeutungen des Paulus nicht täuschen, so litt er an der furchtbaren und heimtückischen Krankheit der Epilepsie. Der willensstarke Geist mußte, ach so oft, mit der Schwachheit des Leibes ringen, und wenn alles in der Welt sich ihm beugte, der eigene Leib verweigerte ihm oft den Gehorsam.

Aber Paulus machte aus dieser Schwäche eine Stärke seines Lebens und seiner Persönlichkeit. Wie er Gott um Abwendung seiner Krankheit inbrünstig und stürmisch gebeten, hatte er seine Stimme gehört: Laß dir an meiner Gnade genügen, meine Kraft ist in der Schwachheit mächtig. — So erhebt sich Paulus gerade in seiner größten Schwäche zur höchsten Höhe, zur Entsagung, zum Verzicht auf das eigene Selbst. Denn das ist das Höchste an der Person des Paulus: die Fähigkeit der Hingabe, der Selbstaufopferung. In seinem ganzen Leben hat er sich mit Leib und Seele seinem Gott als Opfer dargebracht, nie wieder hat ein Christ so verstanden, auf sich selbst zu verzichten. Gott gebührt alle Ehre und Ruhm, auf Paulus Seite gehört die Schwäche und Hinfälligkeit seines Werkes. Gott gehört die Kraft, Paulus ist nur das Werkzeug dieser Kraft. Er ist der Knecht und Jesus der Herr. Er ist nur der Haushalter, von dem nichts weiter gefordert wird als die Treue. — Und das Opfer, das Paulus hier brachte, ward nicht das Opfer einer weichen Gefühlsseligkeit, eines im Grunde ohnmächtigen Willens — es war eine starke, trotzige Natur, ein königlicher Herrscherwille, ein Mann, der wohl wußte, was er in Menschenaugen wert war und bedeutete, der hier in freier und heldenhafter Hingabe sich seinem Gott und seinem Heiland beugte.

Und so ist Paulus uns der Typus einer vollen Persönlichkeit im wahrsten Sinn des Wortes. Er ist es nicht in dem vielfach mißbrauchten modernen Sinne des Wortes. Das fortwährende Sichselbstbespiegeln und -beleuchten, das Sichsonnen und Aufjubeln im Gefühl der eigenen Kraft kennt Paulus nicht. Er geht still und unbewußt vor sich hin, mit dem Besten heimisch und wurzelnd in einer andern Welt, darauf bedacht, ein treuer Diener Gottes zu sein und seine Gebote zu halten. Aber die nicht gesuchte Gabe und die nicht beabsichtigte Größe wirft der himmlische Vater als freies und reiches Geschenk ihm in den Schoß. Paulus war eine Persönlichkeit, so groß und reich wie kaum eine andere und ein königliches reiches Menschenleben sein eigen.

Die Heimat des vierten Evangeliums.

Von

Lic. **Otto Zurhellen,** Pfarrer in Seelscheid.

Es war ein wertvoller Fortschritt, als die neutestamentliche Forschung den Streit um Echtheit und Unechtheit zurückzustellen begann zu Gunsten eindringender Untersuchung der Geschichtsüberlieferungen und religiösen Ideen, die den Inhalt der neutestamentlichen Schriften bilden. Die im Grunde selbstverständliche Erkenntnis hat sich durchgesetzt, dass alle literarkritische Arbeit nur Vorarbeit ist für das historische Verständnis der Stoffe. Ohne Frage ist diese „Verinnerlichung" der Arbeit dem 4. Evangelium in besonderem Masse zugute gekommen; der letzterschienene ausführliche Kommentar, derjenige Heitmüllers mit seiner betonten Gleichgültigkeit gegenüber den eigentlich literarischen Fragen ist dafür der beste Beweis. Gleichwohl lässt sich die Arbeit an der Lösung der literarischen Probleme nicht wirklich beiseite schieben und die Zeichen mehren sich, dass die Pendelbewegung der wissenschaftlichen Forschung bereits wieder der verlassenen Position zustrebt. Nicht ohne Berechtigung, denn es sind doch noch Fragen genug ungelöst, deren Beantwortung für das sachliche Verständnis des Einzelnen wie des ganzen Evangeliums von wesentlicher Bedeutung ist. Der einst so brennende Kampf für oder wider den Apostelverfasser hat freilich das grösste Interesse heute verloren, es handelt sich vielmehr um die Bestimmung der geistigen Atmosphäre und zeitgeschichtlichen Situation, aus der heraus das Evangelium geschrieben ist und verstanden werden muss, und es erscheint zum mindesten fraglich, ob die weithin herrschende Auffassung des 4. Evangeliums in diesem Punkte auf zutreffenden Voraussetzungen ruht.

I.

Die kirchliche Tradition nennt fast einstimmig[1]) Kleinasien, genauer Ephesus als Entstehungsort des Evangeliums. Die Annahme geht zurück auf die Notiz des Irenäus (III. 1 2) καὶ αὐτὸς ἐξέδωκε τὸ εὐαγγέλιον ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατριβῶν. Zeugen für diese Behauptung nennt Irenäus nicht, und sie wird auch dadurch kaum gestützt, dass Irenäus in seiner πρώτῃ ἡλικίᾳ den Polycarp gehört, der seinerseits ein Hörer eines Herrenschülers Johannes war. Nachrichten über das Evangelium leitet Irenäus aus dieser Bekanntschaft nicht her, was er darüber sagt, ist durch ältere Autoritäten nicht gedeckt. Die Tradition des Irenäus erhält freilich eine Verstärkung durch die Beobachtung, dass die ältesten Spuren vom Vorhandensein des Evangeliums und die ältesten Mitteilungen über Art und Weise seiner Entstehung nach Kleinasien weisen. So die bekannten Sätze des Clemens Alex. (bei Euseb. h. e. VI. 14 5), die er als παράδοσις τῶν ἀνέκαθεν πρεσβυτέρων bezeichnet. Wenn damit dieselben Autoritäten gemeint sind, auf deren παραδόσεις sich Clemens in seiner Schrift über das Passah beruft, so liegt der Schluss nahe, dass es sich um kleinasiatische Persönlichkeiten handelt, deren Aeusserungen zur kleinasiatischen Osterpraxis Clemens neben solchen des Melito und Irenäus angeführt hat[2]). Die Tragfähigkeit dieses indirekten Zeugnisses ist freilich nicht gross, bedeutsamer ist das des Papias, den Irenäus ausgiebig benützt, und der auch, wie Harnack (Chron. I. 333 ff.) gezeigt hat, die Quelle seiner Presbyterüberlieferungen war. Unter diesen kommt hier in Betracht eine Ausführung über die verschiedenen Stufen der Seligkeit (Iren. V. 36 1), die sich auf ein Herrenwort bezieht: καὶ διὰ τούτο εἰρηκέναι τὸν κύριον, ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου μονὰς εἶναι πολλάς. τὰ πάντα γὰρ τοῦ θεοῦ. ὃς τοῖς πᾶσι τὴν ἁρμόζουσαν οἴκησιν παρέχει. Falls in dem ersten Satz ein Zitat von Joh. 14 2 (ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ πατρός μου μοναὶ πολλαί εἰσιν·)

[1]) Der Canon Murat. setzt Jerusalem voraus. Ueber eine andere Tradition s. unten. Vgl. auch Harnack Chronologie S. 680, Anm. 3. „Dass das Evangelium und die Briefe in Asien geschrieben sind, ist für den ohne weiteres sicher, der ihren Verfasser mit dem Verfasser der Apokalypse identifiziert. Aber auch wer die Tradition in Abrede stellt, wird nicht nur keine Gründe für eine andere Provinz beizubringen, sondern auch die Tatsache nicht umzustossen vermögen, dass die ältesten Spuren der Existenz von Evangelium und Brief auf Asien weisen (Papias, Polycarp, die Presbyter des Papias) und dass für andere Provinzen solche Spuren nicht vorhanden sind.“

[2]) Vgl. die Ausführungen in Harnacks Chronologie S. 670f.

vorliegt, so wäre damit das Evangelium als eine Autorität jenes kleinasiatischen Kreises der „Presbyter", die als Apostelschüler gelten, nachgewiesen. So selbstverständlich, wie vielfach angenommen, ist das freilich nicht. Denn das Wort von den vielen Wohnungen hat im Evangelium einen durchaus andern Sinn, als in der Ausführung der Presbyter, die zudem der gesamten Denkweise des 4. Evangelisten stark widerspricht [1]). Ebensowohl möglich ist auch, dass im Evangelium wie bei den Presbytern ein mündlich oder schriftlich umgehendes Logion verwendet ist. Jedenfalls ist es gewagt, um dieser einen wörtlichen Berührung willen die Presbyter des Irenäus und damit den Papias zu Zeugen für die autoritative Geltung des 4. Evangeliums in Kleinasien zu machen, womit freilich kleinasiatische Herkunft auch nicht erwiesen wäre.

Indes Papias hat nach den Angaben des Eusebius (h. e. III. 39 17) Zeugnisse aus dem ersten Johannesbrief angeführt. Unter der Voraussetzung, dass Evangelium und Brief eine Einheit bilden, und wer den Brief las auch das Evangelium gelesen haben muss, bezeugt Papias das Vorhandensein auch des Evangeliums. Auffällig bleibt nur, dass Eusebius aus dem Werk des Papias zwar unmittelbar vorher (39 14 ff.) Angaben über die Evangelien des Mk. und Mt. ausschreibt, von solchen über das Johannesevangelium jedoch nichts anführt. Wie das zu erklären ist, ob er darüber bei Papias nichts las, oder ob die Mitteilungen, die er fand, von der geltenden Ueberlieferung allzusehr abwichen, mag dahingestellt bleiben. Zu konstatieren ist nur, dass die Aussagen des Papias sichere Schlüsse über die Herkunft des Evangeliums nicht gestatten. Noch fragwürdiger ist das Zeugnis des Polycarp. In seinem Briefe heisst es (7 1) Πᾶς γὰρ ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι, ἀντίχριστός ἐστιν· καὶ ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ τὸ μαρτύριον τοῦ σταυροῦ ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστιν καὶ ὃς ἂν . . κτλ. Der erste dieser Anathematismen hat Parallelen in I. Joh. 4 2. 3 und II. Joh. 7. Dass ein wirkliches Zitat vorliegt, ist unerweislich, da der Wortlaut weder mit der einen noch mit der andern Stelle übereinstimmt, auch die bei Polycarp anschliessenden ähnlich formulierten Sätze in den Johannesbriefen keine Parallele haben. Dagegen finden sich reichliche Anklänge bei Ignatius. Aber wenn auch Polycarp wirklich eine Reminiscenz aus einem der Johannesbriefe vorbringt, so ist daraus doch wieder

[1]) Vgl. auch Kreyenbühl, das Evangelium der Wahrheit. 1900. S. 61 f., der auch mit Recht auf Henoch 61 2 (slav.) hinweist.

nur auf dem Umwege ein Zeugnis für das Evangelium zu gewinnen, dass letzteres mit den Briefen in eins gefasst wird. Für die Frage nach der Herkunft des Evangeliums ist mit diesem indirekten und unsicheren Zeugnis so gut wie nichts gewonnen, es lässt sich bei der so wenig wörtlichen Berührung nicht einmal behaupten, wenn Polycarp durch eine der Briefstellen beeinflusst war, habe er die Briefe als autoritative Schriften angesehen.

Das so oft schon vorgenommene Zeugenverhör führt zu keinem sichern Ergebnis. Sicher ist nur — denn die Angabe des Eusebius gibt keinen Anlass zu Zweifeln — dass Papias den 1. Johannesbrief benützt hat, wodurch seine Existenz und vielleicht auch die des Evangeliums in der Mitte des 2. Jahrhunderts für Kleinasien bezeugt ist. Für die kleinasiatische Herkunft des Evangeliums ist damit nichts bewiesen. Ihre einzige Stütze ist die Notiz des Irenäus, und das Zutrauen zu ihr wird noch durch eine Reihe von Beobachtungen erschüttert. Zunächst durch einige Argumente ex silentio. Ignatius schreibt an die Epheser, erwähnt Paulusbriefe, aber schweigt von dem in ihrer Stadt angeblich geschriebenen Evangelium. Ebensowenig verrät Polycarp etwas von seiner Lektüre dieser von der benachbarten Stadt ausgegangenen Evangelienschrift. Unter den zahlreichen Ueberlieferungen kleinasiatischer Autoritäten, die uns Irenäus mitteilt, ist ausser jener höchst fraglichen Berührung mit Joh. 14 2 keine, die auf einen Einfluss des Evangeliums in diesem Kreise hindeutet. Anklänge finden sich in grösserer Zahl bei Justin. Aber wenn sie wirklich der Lektüre des Evangeliums entstammen, so befremdet, dass Justin diese Quelle nicht nennt und die Redeweise Jesu einmal in einer Art charakterisiert, die nur als direkte Ablehnung des 4. Evangeliums aufgefasst werden müsste [1]). Nicht eben günstig ist der Annahme kleinasiatischen Ursprungs auch die dem Evangelium entgegengesetzte Haltung der Gemeinden Kleinasiens in der Osterfrage. Sie lässt sich leichter verstehen, wenn das Evangelium aus einem andern Kirchengebiet entstammte und erst später in Kleinasien in Aufnahme kam. Zu der gleichen Erwägung führt die Ablehnung des Evangeliums in jenen von Irenäus und Epiphanius so hart gescholtenen Kreisen der „Aloger“. Sie messen das Evangelium an den Synoptikern und lehnen es ab, weil es nicht mit ihnen übereinstimmt [2]). Offen-

[1]) Apol. I 14. Ueber Justins Verhältnis zum 4. Evangelium vgl. unten S. 65 f.

[2]) Von einem Widerspruch gegen die Briefe verlautet nichts, vgl. Epiph. haer. 51 34, was immerhin zu denken gibt.

bar ist das 4. Evangelium ihnen etwas Neues, in kleinasiatischen Ueberlieferungen und Anschauungen nicht begründet, und der leidenschaftliche Widerspruch ist um so eher begreiflich, wenn das neue Evangelium als ein landfremdes, importiertes empfunden wurde. Ein Gegensatz zwischen ihm und den in Kleinasien herrschenden Anschauungen ist ja in einem Punkte unverkennbar. Sowohl durch die neutestamentliche Apokalypse als durch die Mehrzahl der Presbyter-Ueberlieferungen bei Papias-Irenäus wird eine stark eschatologische, chiliastische Stimmung der Kleinasiaten bezeugt, der die Haltung des Evangeliums deutlich genug widerspricht. Ein anderer Gegensatz scheint mir noch mitzuspielen, auf den ich hier indes nur hinweisen kann, ohne meine Auffassung ausführlich begründen zu können. Kleinasien ist, soviel wir sehen, dasjenige kirchliche Gebiet, auf dem zuerst der Kampf gegen die Gnosis mit Entschiedenheit aufgenommen wurde, bezw. wo er von Anfang an mit leidenschaftlicher Schärfe geführt wurde. Es hat m. E. nicht geringe Schwierigkeit, in einer solchen Umgebung das Evangelium[1]) entstanden zu denken, das jene kleinasiatischen Aloger dem Cerinth zuschieben konnten und das von der Zeit des Herakleon und Ptolemäus ab gnostischen Lehrern eine willkommene Berufungsinstanz für ihre Spekulationen wurde. Beweiskraft hat diese Erwägung nicht — der kleinasiatische Ursprung des gnostisierenden Evangeliums bleibt möglich —, aber zusammen mit den übrigen genannten Momenten[2]) verstärkt sie die Bedenken gegen die Zuverlässigkeit der auf Irenäus fussenden kirchlichen Tradition. Aber wohin soll das Evangelium gehören, wenn nicht nach Kleinasien? Man wird zu untersuchen haben, ob sich aus der Verwandtschaft mit anderen Schriften die Heimat des Evangeliums bestimmen lässt.

II.

Dass im 4. Evangelium Mk. und Mt. benutzt sind, bedarf keines neuen Beweises[3]). Aber diese Erkenntnis hilft uns nicht weiter.

[1]) Anders steht es in dieser Beziehung mit den Briefen, s. unten S. 84 ff.

[2]) Man wird auch darauf verweisen können, dass im Evangelium ein besonderes Interesse an Samarien und seiner Christianisierung hervortritt, das in einer Schrift kleinasiatischen Ursprungs zum mindesten auffällt.

[3]) Vgl. die Nachweise bei H. Holtzmann ZwTh. 1869. S. 62 f.; auch Zahn, Einleitg. II. S. 500 ff. Ich notiere die wichtigsten Parallelen, die für Benutzung auch des Mt. — und zwar unseres Textes — sprechen. Am greifbarsten ist die Abhängigkeit 6 1—13: Mt. 14 13—21 15 29—39 (μεταβὰς ἐκεῖθεν ὁ I.

Von Mk. ist sicher, dass er längst vor der Entstehungszeit des 4. Evangeliums [1]) in den verschiedensten Gegenden gelesen wurde, schon Mt. und Lk. sind dafür Zeugen. Die Verwendung des Mt. ist für unsere Frage darum kaum von Bedeutung, weil wir über die Heimat des Mt. nicht einmal begründete Vermutungen anstellen können. Von grösster Bedeutung ist die Frage, wie das besondere Verwandtschaftsverhältnis, das offenbar zwischen dem 4. Evangelium und Lk. besteht, aufzufassen ist. Ausführlich hatte Holtzmann in seinem oben zitierten Aufsatz die vielfachen Uebereinstimmungen, Annäherungen und Anklänge aufgesucht und geprüft mit dem Ergebnis, dass der 4. Evangelist das Werk des 3. gelesen und benutzt habe. Soviel ich sehe, hat man ihn wegen dieser Behauptung nicht, wie er erwartete, dem öffentlichen Mitleid empfohlen, vielmehr ist seine Ansicht ziemlich durchgängig angenommen worden. Letzthin hat A. Harnack [2]) sich beiläufig zur Frage geäussert, die Verwandtschaft aufs neue konstatiert, die Entscheidung über die direkte literarische Vermittlung der Berührungen jedoch auf Grund seiner lexikalischen Statistik in der Schwebe gelassen. Harnack zählte 80 Worte, die Lk. und Joh. über Mk.-Mt. hinaus gemeinsam haben, nur 22 (21), die ihnen innerhalb des N. T. ausschliesslich eigen sind [3]). Ist das schon ein sehr dürftiges Ergebnis, so muss es bei genauerem Zusehen noch erheblich eingeschränkt werden. Von den 22 Worten findet sich ἀριστάν bei Joh. nur Kap. 21, ἀρεστὸς wird nur bei Joh. 8 29 (vgl. I Joh. 3 22) in religiöser Beziehung gebraucht, ἄλεσθαι Joh. 4 14 (von der Quelle) Act. 3 8. 14 (vom geheilten Lahmen) hat nichts ge-

---

ἦλθεν παρὰ τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας — οἱ ὄχλοι ἠκολούθησαν αὐτῷ [15 30 ὄχλοι πολλοί] — Heilungen erwähnt 15 30 — ἀναβὰς εἰς τὸ ὄρος ἐκάθητο ἐκεῖ — προσκαλεσάμενος τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ — πόθεν ἡμῖν ἄρτοι — οὐκ ἔχομεν ὧδε εἰ μὴ πέντε ἄρτους καὶ δύο ἰχθύας — χορτάσαι ὄχλον τοσοῦτον — περισσεύματα κλασμάτων beachte auch den Anschluss der Zeichenforderung nach Mt 16 1). Weitere Parallelen: 1 42: Mt. 16 18 cf. 20 23: Mt. 16 16 18 18. — 3 28: Mt. 11 10. 4 44: Mt. 13 17. 4 46 ff.: Mt. 8 5 ff. (παῖς — ὡς ἐπίστευσας — ἐν τῇ ὥρᾳ ἐκείνῃ gegenüber der Fassung bei Lk.); 8 23: Mt. 3 9; 9 39 cf. 12 40: Mt. 13 13; 12 15: Mt. 21 5 (Zitat) 13 16 cf. 15 20: Mt. 10 24; 13 26: Mt. 26 35 (ausdrückliche Bezeichnung des Judas als Verräter) 18 11: Mt. 26 52, 19 38: Mt. 27 57.

[1]) Auch wenn man mit Harnack (Chronolog. S. 658 f.) ± 110 als terminus ad quem annehmen will, was mir H. freilich nicht sicher begründet zu haben scheint.

[2]) Lukas der Arzt (Beiträge zur Einl. in d. N. T. Heft I. 1906) Anhang IV. S. 157 ff.

[3]) ἄλλεσθαι, ἀρεστός, ἀριστᾶν, βραχίων, διατρίβειν, ἐκμάσσειν, ἐλκύειν, ἐθάδε, ἐξηγεῖσθαι, ζωννύναι, ἰᾶσθαι act. κῆπος, κόλπος, ὀθόνιον, πλευρά, προτρέχειν, πώποτε, σουδάριον, στοά, συντιθέναι, σχοινίον.

mein; βραχίων stammt beiderseits aus LXX; ἑλκύειν nur Joh. von Gott (Lk. Act. 16 9 = zerren) ἐνθάδε Joh. = hierher, Lk. = hier; στοά stammt beiderseits aus Lokalkenntnis. Von den noch übrigen 15 Worten finden sich nur 2 in sachlich verwandtem Zusammenhang: ἐκμάσσειν (Joh. 11 2, 12 3. 5: Lk. 7 38. 44) und ὀθόνιον (Joh. 19 40 20 5. 6. 7 Lk. 24 12). Davon kommt letzteres sicher nicht in Betracht, da der Vers Lk. 12 42 mit D. it. lat. als Glosse zu streichen ist, und auch das für Joh. 12 charakteristische ἐκμάσσειν scheint erst nachträglich in die Perikope von der Sünderin eingedrungen zu sein[1]). Aus diesem Ergebnis der lexikalischen Statistik kann nur der Schluss gezogen werden: dass Joh. die Lukasschriften gelesen hat, ist im höchsten Grade unwahrscheinlich. Indes bleibt die Argumentation vom Vokabular aus immer misslich [2]) und kann jedenfalls eine genaue Vergleichung nicht ersetzen.

1. Verrät das 4. Evangelium in der Anordnung seiner Stoffe Kenntnis des Lk.? Für den ersten Teil, Kap. 1—12, muss die Frage wohl ganz verneint werden. Ich finde wenigstens keine speziell lukanische Gruppierung und Perikopenverbindung, aber einige Anzeigen, dass für die Gruppierung Mk.-Mt. und nicht Lk. von Einfluss gewesen ist. Die Stellung der Jüngerberufung Joh. 1 vor den Anfang der galiläischen Wirksamkeit Jesu stimmt zwar mit keiner synoptischen Darstellung ganz, aber entfernt sich am weitesten von Lk., der die Berufung erst nach der Verwerfung in Nazareth und dem Sabbat in Kapernaum in eigentümlicher Darstellung bringt. Kap. 6 schliesst an die Speisung unmittelbar die Perikope vom Meerwandeln an mit Mk.-Mt. gegen Lk., der die Seegeschichte überhaupt nicht hat. Ebenso folgt Joh. nicht dem Lk., wenn er vor Beginn der Passionsgeschichte die Salbung in Be-

---

[1]) Vgl. J. Weiss, Die Schriften des N. T. 1906. I. S. 418.

[2]) Die Tragweite der lexikalischen Statistik, die neuerdings von Harnack sehr betont wird, darf nicht überschätzt werden. Sie beweist eigentlich nur etwas bei der Frage, ob zwei Schriften von derselben Hand geschrieben sind, dagegen reicht sie nicht aus, Lektüre einer Schrift zu erweisen oder zu bestreiten. Zudem ist der Wert der Statistik sehr fragwürdig, wenn dabei das N. T. als eine Sprachinsel isoliert und die Singularität von Worten nach ihrem Vorkommen innerhalb dieser zufälligen Schriftgruppe bestimmt wird ohne Rücksicht auf LXX einerseits, die hellenistische Vulgärsprache andrerseits. Uebereinstimmungen im Vokabular weisen auch nur dann auf Lektüre hin, wenn sie sich in gleichem oder verwandtem Kontext finden, oder wenn es sich um Termini handelt, die das besondere geistige Eigentum der Schrift sind, deren Benützung in Frage steht.

thanien erzählt, die Lk. nicht kennt oder wegen seiner in ganz anderem Zusammenhang erzählten Salbungsgeschichte später auslässt. — Eine Verwandtschaft zwischen dem 4. und 3. Evangelisten besteht allerdings, sofern beide mehr judäisch-jerusalemische Perikopen bringen als Mk.-Mt. und beide auch von einer Reise durch Samaria berichten. Die Aehnlichkeit des beiderseitigen Gesichtskreises und der Interessen ist darin unverkennbar, aber es fehlt jede Spur dafür, dass diese Uebereinstimmung literarisch vermittelt ist. Die Reise durch Samaria ist entgegengesetzt orientiert, nur das Faktum einer Berührung samaritanischen Gebietes berichten beide, im übrigen fehlen Anklänge vollständig. Auch bietet Lk. zu den südpalästinensischen Abschnitten des 4. Evangeliums [1]) gerade keine Parallelen.

Der 2. Teil, Kap. 13—20 [2]) bietet in der Disposition nur die folgenden Berührungspunkte: beim letzten Mahl redet Jesus über die wahre Grösse und die dienende Liebe; ebendahin ist beiderseits die Vorhersage der Petrusverleugnung verlegt; der Schwertstreich bei der Gefangennahme erfolgt vor der eigentlichen Verhaftung. Diese letzte Uebereinstimmung ist freilich nur scheinbar, Joh. erzählt die Verhaftung nach dem Schwertstreich, Lk. hat sie hinter 22 48 zu erwähnen unterlassen, setzt sie aber V. 54 als geschehen voraus. Die Vorhersage der Verleugnung scheint grösseres Gewicht zu haben, zumal hier eine wörtliche Berührung den Eindruck literarischer Abhängigkeit verstärkt: Joh. 13 38: Lk. 22 34. Viel bedeutet freilich diese Uebereinstimmung nicht, da sie nur das den Kern der Ueberlieferung bildende Wort betrifft, das natürlich auch in mündlicher Ueberlieferung mehr oder weniger stereotype Form annehmen konnte. Bedeutsam wären wörtliche Berührungen in dem vorausgehenden Gespräch, doch ist Joh. hier selbständig. Aber es ist auch zu fragen, ob die ganze Episode dem Evangelium ursprünglich angehört. In dem Stück Joh. 13 31—38 sind jedenfalls mehrere Hände erkennbar. Wellhausen [3]) hat mit Recht die beiden Verse 34 und 35 ausgeschieden, die den Zusammenhang völlig unmotiviert zerreissen. Die Ankündigung Jesu: ὅπου ἐγὼ ὑπάγω ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἐλθεῖν

[1]) Nikodemusgesgräch, Begegnung mit dem Täufer (3), der Lahme von Bethzatha (5), Streitreden über die Person Jesu (7 f.), der Blindgeborene (9), Lazarus (11).

[2]) Kap. 21 bleibt ausser Betracht, da es sich nur um die Beziehungen des ursprünglichen Evangeliums zu Lukas handelt. Ueber das Nachtragskapitel s. unten S. 74 ff.

[3]) Erweiterungen und Aenderungen im vierten Evangelium. 1907. S. 14.

scheint V. 36 λέγει αὐτῷ Σίμων Πέτρος· κύριε ποῦ ὑπάγεις folgen zu müssen. Aber auch so bleibt eine Unterbrechung des Gedankenzusammenhangs. Die Trostworte 14 1 μὴ ταρασσέσθω ὑμῶν ἡ καρδία κτλ. sind hinter 13 38 eine sprunghafte Fortsetzung, schon darum, weil der Plural einsetzt ohne eine Bemerkung, dass Jesus sich von Simon zu allen Jüngern wendet. Auch sachlich passt die Beruhigung nur hinter 13 33 τέκνια ἔτι μικρὸν μεθ' ὑμῶν εἰμι κτλ., die Ankündigung des bevorstehenden Abschieds. Die Frage des Simon ist zwar vorn gut angeschlossen, aber führt vom Wege ab, sie ist zudem eine Dublette und Antizipation der 14 5 folgenden Thomasfrage κύριε οὐκ οἴδαμεν ποῦ ὑπάγεις, die dort die Gedanken gut weiterführt, während dieselbe Frage 13 36 nur den Anlass bietet — die Frage bleibt ohne Antwort — die späteren Erlebnisse des Petrus zu erwähnen.

Will man die Ausscheidung von 13 36—38 auf Grund der verschiedenen zusammenstimmenden Beobachtungen annehmen, so bleibt nur die Fusswaschungsszene mit den Reden vom Dienen zur Begründung der Annahme, dass Joh. durch die Disposition des Stoffes bei Lk. beeinflusst wurde. Die Untersuchung dieses noch in anderer Beziehung eigentümlichen Abschnitts mag indes vorläufig noch zurückgestellt werden. Jedenfalls hat sich gezeigt, dass von einem irgendwie bestimmenden Einfluss der lukanischen Disposition nicht geredet werden kann, wohingegen sich in beiden Teilen des Evangeliums der Einfluss der beiden andern synoptischen Darstellungen deutlich genug verrät.

2. Verwertet der 4. Evangelist das Sondergut des Lukas, soweit es sich um geschlossene Perikopen handelt? Zunächst ist Kenntnis der lukanischen Vorgeschichte nirgends zu bemerken. Die Frage, wie der 4. Joh. sich zum Dogma von der Jungfrauengeburt verhält, ist strittig und hier ohne Belang, da für diese Anschauung Mt. ein sicherer Zeuge ist als Lk., wo sie 1 34. 35 und 3 23 (ὡς ἐνομίζετο) erst später eingetragen zu sein scheint. Die Kontroverse über Jesu Herkunft aus Bethlehem 7 40 ff. bleibt ohne Entscheidung (vgl. die Davidsohnfrage Mk. 12 35 ff.), weist aber durch die Verwendung des gleichen Schriftzitats auf Mt. 2 5. 6, nicht auf Lk. Die eigentümliche Darstellung des Verhältnisses zwischen Jesus und dem Täufer im 4. Evangelium verrät auch keinerlei Kenntnis von Lk. 1. 2. Die bestimmte Ablehnung 1 31 κἀγὼ οὐκ ᾔδειν αὐτὸν wendet sich, wenn überhaupt gegen eine christliche Auffassung, eher gegen Mt. 3 14 f. als gegen die lukanische Kindheitslegende. Bei Lk.

begegnet 11 27. 28 eine Spur „beginnender Mariologie“, die hier, wie es scheint, abgelehnt wird. Die kleine Szene ist im 4. Evangelium nicht verwendet, doch könnte man in 2 4 ein verwandtes Interesse des Evangelisten herauslesen.

Keine der dem Lk. eigentümlichen Heilungsgeschichten begegnet uns im 4. Evangelium, auch bietet es zwar wie Lk. eine den andern Synoptikern fremde Totenerweckung, aber der Jüngling von Nain (Lk. 7) und Lazarus (Joh. 11) haben nichts miteinander zu tun, weder sachlich noch im Wortlaut des Textes [1]). Die Lazarusperikope scheint dagegen in anderen Beziehungen zum Sondergut des Lk. zu stehen, einerseits zu dem Gleichnis vom Reichen und Armen Lk. 16 19 ff., das den Namen Lazarus bietet und dessen Schluss 16 27—31 der Auferweckungsgeschichte zugrunde zu liegen scheint; andererseits zu Lk. 10 38 ff., wo die Namen der Schwestern Maria und Martha sich finden. Dass es sich hier um literarische Abhängigkeit auf seiten des 4. Evangeliums handelt, wird vielfach angenommen und hat in den Anklängen in 11 20 Μαριὰμ δὲ ἐν τῷ οἴκῳ ἐκαθέζετο, 11 32 ἔπεσεν αὐτοῦ πρὸς τοὺς πόδας, vgl. auch 12 2 καὶ ἡ Μάρθα διηκόνει, eine Stütze. So einfach liegt indes die Sache nicht, dass mit dem Hinweis auf diese offenbaren Berührungspunkte die Frage entschieden wäre, vielmehr erweist sich das Verhältnis des 4. Evangeliums zu Lk. hier als äusserst verwickelt. Die Namen sollen aus Lk. stammen, — aber wie kommt der Evangelist auf die seltsame Idee, die Namen zweier Perikopen seiner Vorlage, die doch nicht das geringste miteinander zu tun haben, zu verbinden, wenn dabei nicht noch andere Motive einwirken als Lektüre des Lk.? Und wo ist eine Aehnlichkeit des kranken Lazarus in Bethanien mit dem armen Lazarus des Gleichnisses? Aus dem Gleichnis kann doch die Figur des kranken, gestorbenen, begrabenen und aus dem Grabe erweckten Lazarus nicht herausgesponnen sein. Eine Beziehung waltet nur zwischen Joh. 11 und dem Schluss des Gleichnisses, der aber wieder die Details nicht deckt. Und dieser Schluss hat seine besonderen Schwierigkeiten [2]). Mit der Pointe des eigentlichen Gleichnisses: reich und arm wird im Jenseits ins Gegenteil verkehrt — steht er im Widerspruch, denn die Höllenqual des Reichen erscheint als Strafe für sein sündiges

[1]) B. Weiss macht darauf aufmerksam, dass in beiden Perikopen die Bezeichnung Jesu als ὁ κύριος gebraucht ist, die bei Lukas nur im Sondergut vorkommt.

[2]) Vgl. die scharfsinnigen Bemerkungen von J. Weiss in „Die Schriften des N. T.s“ I. S. 453.

Leben, von dem daher nichts gesagt ist. Das Gleichnis ist mit V. 26 zu Ende, V. 27—31 ist eine nachträgliche Erweiterung, die die eigentliche Pointe verschiebt[1]). — Ferner hat der Name Lazarus schon bei den alten Auslegern Anstoss erregt. In keinem andern Jesusgleichnis ist eine Person benannt, immer handelt es sich um Typen, nicht um fingierte Persönlichkeiten. Lk. fällt aus dem Stil, wenn er dem Armen einen Namen gibt, umsomehr als er den Gegenspieler unbenannt lässt. Woher der Name Lazarus? Die Vermutung liegt nahe, dass er mit der Erweiterung zusammenhängt, in der die Erfolglosigkeit einer etwaigen Auferstehung des Lazarus behauptet wird. Joh. Weiss scheint mir das Richtige zu treffen, wenn er vermutet, dass der Bearbeitung des Gleichnisses eine Joh. 11 verwandte Ueberlieferung von der Auferstehung eines Lazarus zugrunde liegt[2]). Wir werden also zu der Annahme gedrängt, dass Lk. und Joh. aus gleicher Ueberlieferung schöpfen, die sie voneinander unabhängig verwerten.

Aber wenn Joh. 11 nicht aus Lk. stammt, woher die Namen der beiden Schwestern, die auch bei Lk. erwähnt werden, aber in einem völlig anderen Zusammenhang? Dass schon die von Lk. verwertete Ueberlieferung sie als Schwestern des Lazarus kannte, ist wenig glaubhaft, die Schwestern haben mit dem Manne des Gleichnisses nichts zu tun. Anderseits können sie auch nicht aus der Darstellung Joh. 11 herausgelöst werden. Indes genau gesehen ist die eine der beiden, Maria, völlig entbehrlich, sie spielt nur eine Schattenrolle. Die Verse 28—32, die allein von ihr handeln, erweisen sich aber auch als sekundär. Der Fortschritt der Handlung, die im übrigen ganz von Jesus aus erzählt ist, wird unterbrochen, die Erzählung springt V. 38 auf Maria über, Jesus bleibt stehen, bis er V. 33 wieder Träger der Handlung wird und diese weiterführt. Die Unterbrechung geschieht, um Maria herbeizuholen, die doch V. 32 nichts zu sagen hat, als was Martha vorher V. 21 wörtlich ebenso gesagt hat. Diese überflüssige und ungeschickte Verdoppelung ist sehr auffällig, da doch ersichtlich das Gespräch über die ἀνάστασις den Kern der Darstellung bildet. Die Interpretation verrät sich auch durch die Zwischenbemerkung

[1]) Eine ähnliche Erweiterung durch eine aus Reflexionen über das Gleichnis entstandene Fortsetzung hat das Gleichnis vom verlorenen Sohn Lk. 15 erfahren.

[2]) Diese Ueberlieferung selbst ist wohl entstanden, indem Erfahrungen der Gemeinde mit der Predigt vom auferstandenen Jesus in die Geschichte Jesu zurückverlegt wurden.

V. 30 [1]) und die höchst ungeschickte Art, wie das Mitgehen der Juden V. 31 motiviert ist. In V. 39 aber heisst es, als wäre nicht vorher von zwei Schwestern geredet worden: λέγει αὐτῷ ἡ ἀδελφὴ τοῦ τελευτηκότος Μάρθα. Auffallend ist auch dies, dass die Anklänge an die lukanische Maria-Marthageschichte sich nur in den auf Maria bezüglichen Sätzen finden, und das wie in Kap. 11 die Maria als nichtssagende Nebenrolle erscheint, so umgekehrt in der Salbungsgeschichte Kap. 12 die Martha als Staffagefigur auftritt. In der Lazarusgeschichte bot also wohl die Ueberlieferung den Namen einer Martha [2]), während sie als salbende Frau in Bethanien eine Maria bezeichnete — gemeint war wohl Maria von Magdala. Der Bearbeiter identifizierte die in der Lazaruserzählung genannte Martha mit der ihm aus Lk. bekannten Schwester der Maria und hat an beiden Stellen die fehlende ergänzt. So ist der Geschwisterkreis von Bethanien entstanden, indem die aus der gleichen Ueberlieferung wie Lk. schöpfende Darstellung des 4. Evangeliums nachträglich aus Lk. erweitert wurde [3]), dagegen ist die Kombination nicht zu begreifen, wenn man annimmt, dass sie der 4. Evangelist selbständig aus zusammengelesenen Lk.-stellen fabriziert haben soll. Diese Annahme ist umsomehr ausgeschlossen, als im übrigen das Sondergut des Lk. seine zahlreichen Gleichnisse und kleinen Szenen, durch die er den Evangelienstoff bereichert hat, im 4. Evangelium nicht benutzt sind.

Das gilt auch von den Einschaltungen der Passionsgeschichte:

---

[1]) οὔτω δὲ ἐληλύθει ὁ Ιησοῦς εἰς τὴν κώμην, ἀλλ' ἦν ἔτι ἐν τῷ τόπῳ ὅπου ὑπήντησεν αὐτῷ ἡ Μάρθα.

[2]) Ob schon als Schwester des Lazarus mag dahingestellt sein.

[3]) Man könnte annehmen, dass schon die vom Evangelisten benutzte Ueberlieferung die beiden Schwestern zu den Frauen der Lazarus- und der Salbungsgeschichte in Beziehung setzte. Aber die Hand des Bearbeiters ist m. E. in V. 28—32 unverkennbar und auch die Anfangsverse von Kap. 11 sind nicht intakt. Nicht nur die Identifikation der Maria mit der erst Kap. 12 erwähnten Salberin, sondern schon die Einführung der Schwestern in V. 1 ist auffallend genug. Zuerst wird Maria genannt und Martha kommt hintendrein als ἀδελφὴ αὐτῆς (cf. V. 5), während man erwarten muss: Maria und Martha seine Schwestern, oder wie Syr. S zurechtrückt: Es geschah aber, dass Lazarus krank war, der Bruder von Maria und Martha. Dass die Schwestern auch des Lazarus Schwestern sind, wird jetzt erst am Schluss von V. 2 seltsam nachklappend gesagt. Ebenso wunderlich ist in V. 5 das καὶ τὴν ἀδελφὴν αὐτῆς, wodurch die hier voranstehende Martha wieder nur zu Maria, nicht zu Lazarus in Beziehung gesetzt erscheint. Offenbar ist nur eine Schwester ursprünglich genannt und der Anfang wird etwa gelautet haben: ἦν δέ τις ἀσθενῶν Λάζαρος ἀπὸ Βηθανίας [ἐκ τῆς κώμης Μάρθας τῆς ἀδελφῆς αὐτοῦ] ἀπεστείλεν οὖν [Μάρθα] ἡ ἀδελφὴ [αὐτοῦ] πρὸς αὐτὸν λέγουσα· κύριε ἴδε ὃν φιλεῖς ἀσθενεῖ. ἠγάπα δὲ ὁ Ιησοῦς τὴν Μάρθαν καὶ τὸν Λάζαρον.

die zwei Schwerter (Lk. 22 35—38) Jesus, vor Herodes (23 5—12) weinende Frauen (23 27—31) die beiden Schächer (23 39—43)[1]), die Emmausjünger (24 13—35). Nur die Lk. 24 36—43 erzählte Erscheinung des Auferstandenen im Jüngerkreis scheint der verwandten Szene Joh. 20 19—23 als Vorlage gedient zu haben. Ob Wellhausen[2]) recht hat, wenn er die anschliessende Thomasszene als Zusatz ansieht oder gar E. Schwartz[3]), der das Evangelium 20 17: ich gehe zum Vater, schliessen will, mag fraglich bleiben, ich möchte die beiden Perikopen für ursprünglich halten. Dagegen ist mit Wellhausen der V. 20 καὶ τοῦτο εἰπὼν ἔδειξεν καὶ τὰς χεῖρας καὶ τὴν πλευρὰν αὐτοῖς als Glosse zu streichen. Dieser Beweis der Körperlichkeit, der bei Lk. durch ἐδόκουν πνεῦμα θεωρεῖν und in der Thomasszene durch die Zweifel des Thomas: ἐὰν μὴ ἴδω motiviert ist, tritt 20 20 völlig unmotiviert auf und bleibt ohne Ergebnis. Der Zusatz ist auch in den Lukastext 24 40 eingedrungen und dort liest auch ein Teil der Zeugen das aus Joh. 20 19 eingetragene καὶ λέγει αὐτοῖς εἰρήνη ὑμῖν. Entfernt man diese hin- und hergehenden Textangleichungen, so bleibt keine andere Uebereinstimmung zwischen Jh. und Lk. als die Situation: beide berichten eine Erscheinung im Jüngerkreis, wie sie auch das Hebräerevangelium und das Evangelium Justins kennen. Was Joh. 20 21—23 an Worten des Auferstandenen gibt, hat seine Parallelen nicht bei Lk. sondern bei Mt. (vgl. Mt. 28 18 f. 16 19 18 18)[4]).

Unsere Prüfung hat wohl ergeben, dass das Verhalten des 4. Evangelisten zum Sondergut des Lk. gegen literarische Abhängigkeit spricht. Will man auch aus der wieder üblich gewordenen Abneigung gegen kritische Operationen am Corpus des 4. Evangeliums die Bearbeitungen, die wir nachzuweisen suchten, nicht gelten lassen, so wird doch zuzugeben sein, dass der Rückgang auf verwandte Ueberlieferung den Tatbestand besser verständlich macht, als die Annahme, dass der 4. Evangelist die spärlichen an Lk. erinnernden Züge aus ihm herausgelesen hat.

---

[1]) Vgl. auch Petrevgl. 13.

[2]) A. a. O. S. 27.

[3]) Aporien im 4. Evgl. Nachricht. d. k. Gesellsch. d. Wiss. Göttingen 1907. S. 348 f.

[4]) Es scheint sehr fraglich, ob man die Schlussworte 20 23, in denen Mt. 16 19 18 18 in der kirchlichen Auslegung wiedergegeben ist, dem Evangelisten zuschreiben darf. Nur an dieser Stelle ist von Sündenvergebung die Rede und es ist nicht leicht, diese singuläre Stelle mit den Grundgedanken des Evangeliums in Einklang zu bringen.

3. Folgt das 4. Evangelium in seinen „synoptischen“ Perikopen dem Lukastext? Die Beantwortung dieser Frage ist wohl von erheblichem Gewicht. Liesse sich zeigen, dass da, wo nicht nur Lk. sondern auch Mk. oder Mt. Parallelen bieten, die Textform des Lk. deutliche Spuren hinterlassen hat, so könnte es wohl als sicher gelten, dass der 4. Evangelist die Schrift des Lk. las. Die Prüfung erweist jedoch das Gegenteil. In keiner der in Betracht kommenden Abschnitte[1]) begegnet eine sichere Spur des Lukastextes, während die Abhängigkeit von Mt.-Mk. überall zu Tage liegt. Bemerkenswerte Anklänge an Lk. finden sich nur in der Passionsgeschichte, wo sie geringeres Gewicht haben, da gerade die Passion ziemlich früh in der mündlichen Ueberlieferung, innerhalb lokaler Grenzen wenigstens, feste Gestalt und selbst stereotype Formulierung erhalten hat. Ueber das auffallendste Zusammentreffen mit dem Lukastext 12 2 : Lk. 7 38 in der sonst deutlich nach Mk. erzälten Salbung, ist oben bereits gesprochen[2]). Der Einzug 12 12 ff. ist nach Mk. im Auszug gegeben, an Lk. erinnert nur das ὁ βασιλεὺς im Pilgerruf, das jedoch auch aus dem zweiten Gliede des Grusses bei Mk. (εὐλογημένη ἡ ἐρχομένη βασιλεία τοῦ πατρὸς ἡμῶν Δαυείδ) abgeleitet sein kann, jedenfalls erinnert die Stellung des Ausdrucks in einem 2. parallelen Gliede an Mk., nicht an Lk. Deutlich schimmert der Matthäusbericht als Vorlage durch, sowohl 13 21 ff. (nur Mt. hat die ausdrückliche Bezeichnung des Judas als Verräters) als auch 18 10. 11, wenn auch hier wie Lk. 22 50 das „rechte“ Ohr genannt wird. Das überall beobachtete Bestreben der Legendenbildung nach Genauigkeit im Detail erklärt zur Genüge dies Zusammentreffen. Das gleiche gilt von dem durch Joh. 19 41 und Lk. 23 53 gemeinsam vertretenen legendarischen Zug, dass in dem Grabe Jesu noch nie jemand gelegen war[3]), wozu übrigens auch Mk. 11 2 πῶλον δεδεμένον ἐφ' ὃν οὐδεὶς οὔπω ἀνθρώπων ἐκάθισιν zu vergleichen ist. An Mk. erinnert in der Grablegungsszene, dass Joseph von Arimathia als μαθητὴς τοῦ Ἰησ. gekennzeichnet wird (vgl. Mt. 27 57 ὃς καὶ αὐτὸς ἐμα-

[1]) Tempelreinigung 2 13 ff., vom Knecht des Königischen 4 46 ff. (Lahmenheilung 5 8. 9), Speisung 6 1 ff., Meerwandeln 6 15 ff., Salbung 12 1 ff., Einzug 12 12 ff., Vorhersage des Verrats 13 21 ff., Schwertstreich 18 10. 11, Geisselung 19 1 ff., Kreuzigungsbericht 19 17—24. 28—30, Grablegung 19 38 ff.

[2]) S. 44.

[3]) Mt. 27 60 καὶ ἔθηκεν αὐτὸ ἐν τῷ καινῷ αὐτοῦ μνημείῳ ὃ ἐλατόμησεν ἐν τῇ πέτρᾳ Lk. 23 53 καὶ ἔθηκεν αὐτὸν ἐν μνήματι λαξευτῷ, οὗ οὐκ ἦν οὐδεὶς οὔπω κείμενος. Joh. 19 41 ἦν δὲ .... ἐν τῷ κήπῳ μνημεῖον καινόν, ἐν ᾧ οὐδέπω οὐδεὶς ἦν τεθειμένος· ἐκεῖ .... ἔθηκαν τὸν Ἰησοῦν.

θητεύθη τῷ Ιησ.). Die Darstellung des Prozesses im 4. Evangelium ist überwiegend den Spt. gegenüber selbständig, nur die Geisselungsscene, die Lk. übergeht, stammt aus Mk.-Mt. Der Kreuzigungsbericht zeigt bedeutend mehr Verwandtschaft mit den beiden ersten als mit dem 3. Evangelium, von dessen Sondergut auch hier nichts anklingt. Bemerkenswert sind die Berührungen mit dem Text des Petrusevangeliums[1]).

Die Anklänge an den Text des Lk. sind in den synoptischen Partien sehr spärlich und belanglos, und diese Beobachtung scheint mir stark ins Gewicht zu fallen. Man sollte erwarten, dass wenn zwischen Joh. und Lk. überhaupt ein literarisches Abhängigkeitsverhältnis besteht, es in solchen Partien vor allem spürbar werden müsste. Aber grade hier bringt die Untersuchung kein Ergebnis, die vorhandenen schwachen Berührungen lassen sich ebensogut, wenn nicht besser aus der Abhängigkeit von verwandter Ueberlieferung oder aus der Gleichheit der Motive verstehen.

4. Wie verhält sich das 4. Evangelium zu den lukanischen Weiterungen und Korrekturen der synoptischen Ueberlieferung? Es fällt auch hier gleich ins Auge, dass die grösste Zahl der Einzelzüge, in denen Lk. und Joh. über die ältere Ueberlieferung hinausgehen, sie fortbilden oder umbilden, die Passionsgeschichte betreffen. In Kap. 1—11 erinnern nur einzelne Züge in den von Johannes dem Täufer handelnden Abschnitten an lukanische Darstellung. So gleich 1 20 f. vgl. 3 28: der Täufer lehnt ausdrücklich die Christuswürde ab. Das gleiche betont Lk. 3 15 f. vgl. Act. 13 25 . . Die Joh. 1 dargestellte Szene (Frage der Gesandten nach der Legitimation des Täufers) scheint Reminiscenzen an Mk. 11 28 ff. (= Mt. 21 23 ff. Vollmachtsfrage der Hierarchen) und an Mk. 8 28 f. (= Mt. 16 13 ff. Urteile über die Würde Jesu) zu verarbeiten. Die polemische Tendenz der Darstellung — Abwehr einer weitgehenden Täuferverehrung — die bei Joh. stärker als bei Lk. hervortritt, stammt jedenfalls nicht aus der Lektüre des

[1]) Vgl. zu 19 18 Pt. 10 καὶ ἐσταύρωσαν ἀνὰ μέσον αὐτῶν τὸν κν. Unmittelbar folgt Pt. 11 wie Joh. 19 19 die Ueberschrift, die Lk. an anderer Stelle bringt (23 38); 19 24 λάχωμεν περὶ αὐτοῦ cf. Pt. 12 λαχμὸν ἔβαλον ἐπ' αὐτοῖς (Mk.—Mt. κλῆρον). Auf den Essigtrank folgt Pt. 17 καὶ ἐπλήρωσαν πάντα καὶ ἐτελείωσαν κατὰ τῆς κεφαλῆς αὐτῶν τὰ ἁμαρτήματα, woran Joh. 19 30 τετέλεσται und εἰδὼς ὁ I. ὅτι ἤδη πάντα τετέλεσται anklingt. Zu Joh. 19 34 οὐ κατέαξαν αὐτοῦ τὰ σκέλη ist Pt. 14 ἐκέλευσαν, ἵνα μὴ σκελοκοπηθῇ zu vergleichen, das verwandte Tradition voraussetzt, wenn sie auch anders als bei Joh. verwertet wird.

Lk., sondern aus gleichen „kirchlichen“ Interessen beider Evangelisten. Auf literarische Vermittlung würde die wörtliche Uebereinstimmung in dem Bekenntnis des Täufers: οὐκ εἰμὶ ἐγὼ (ὁ Χριστὸς) schliessen lassen, wenn nicht eine eigentümliche Parallele bei Justin Dial. 88 316 es wahrscheinlich machte, dass Joh. 1 20 ff. eine ausserkanonische Textform zugrunde liegt, die auch Justin kannte. Der Text Justins: οἱ ἄνθρωποι ὑπελάμβανον αὐτὸν εἶναι τὸν Χριστόν· πρὸς οὓς καὶ αὐτὸς ἐβόα· οὐκ εἰμὶ ὁ Χριστὸς, ἀλλὰ φωνὴ βοῶντος· ἥξει γὰρ ὁ ἰσχυρότερός μου, οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς τὰ ὑποδήματα βαστάσαι, scheint Lk. 3 15 Act. 13 25 mit Joh. 1 20. 23 gedächtnismässig zu kombinieren. Indes hat Justin zum mindesten den Schluss ἥξει γὰρ κτλ. einer schriftlichen Vorlage entnommen, da der Wortlaut, der sonst so nirgends bezeugt ist [1]), Dial. 49 268 wiederkehrt. Höchst misslich ist aber dann die Annahme, dass er Dial. 88 den Anfang der Täuferworte einer anderen Vorlage und zwar Joh. entnommen habe, zumal die hier bezeichnete Situation nicht auf Joh. 1, sondern auf Lk. 3 15 f. führt. Man wird annehmen müssen, dass das ganze Zitat aus derselben Quelle stammt, die hier zwischen Lk. und Joh. in der Mitte steht und wohl auch die Quelle für Joh. 1 20. 23 gewesen ist [2]). Es ist in der Tat eine vollständige Linie, die von Lk. 3 15. 16 über Act. 13 25 und Justin Dial. 88 zu Joh. 1 19 ff. führt. Lektüre des Lk. lässt sich also Joh. 1 20 nicht sicher konstatieren.

Ebensowenig aber wird sie durch die Beobachtung begründet, dass Lk. der Joh. 3 22 ff. vertretenen Ueberlieferung von einem Zusammenwirken Jesu und des Täufers auf halbem Wege entgegenzukommen scheint, indem er das Mk. 1 14 (Mt. 4 12) gegebene Datum für das Auftreten Jesu übergeht und auch insofern die Möglichkeit eines Zusammenwirkens offen lässt, als 7 18 von einem Aufenthalt des Täufers im Gefängnis nichts gesagt ist. Vielleicht ist es nur eine Augentäuschung, wenn aus diesem silentium ein solches Entgegenkommen herausgelesen wird, jedenfalls aber hat die bestimmte Darstellung des 4. Evangelisten andere Gründe, als die unsicheren Andeutungen einer Evangelienschrift.

Bedeutsam ist das Zusammentreffen des 4. Evangeliums mit einer Reihe eigentümlicher Züge der Passionsgeschichte des Lk. Ausser

[1]) Leider können wir den cod. D nicht vergleichen, da er hier eine Lücke hat.

[2]) Ob Joh. die Evangelienschrift, die Justin benutzt, gelesen hat, oder nur aus der Ueberlieferung schöpft, die darin kodifiziert ist, will ich nicht entscheiden.

den schon besprochenen Uebereinstimmungen in der Anordnung des Stoffes scheinen folgende Punkte die wichtigsten: 1) Judas handelt als Werkzeug des Teufels Joh. 13 2 u. 27 Lk. 22 3. 2) Die Szene der Fusswaschung verglichen mit Lk. 22 27 und 12 37. 3) Lk. übergeht die Verabredung des Judaskusses, Joh. tilgt auch die Ausführung. 4) Der Ortsname Gethsemane fehlt. 5) Die Flucht der Jünger ist getilgt. 6) Der Name des Hohenpriesters, der das Verhör leitet, ist bei Lk. nicht genannt, Joh. hat Annas, der auch Lk. 3 2 Act. 4 6 als Hoherpriester erwähnt wird. 7) Das Verhör schliesst ohne Urteilsspruch und der Hergang Joh. 18 20 ff. erinnert an das Verhör des Paulus Act. 23 1 ff. 8) Dreimal bezeugt Pilatus die Unschuld Jesu. 9) Das Kreuzeswort der Gottverlassenheit ist getilgt, andere Worte sind an die Stelle getreten. 10) Der Verschluss des Grabes durch einen Stein fehlt, obwohl er nachher vorausgesetzt ist. 11) Es werden nur Erscheinungen des Auferstandenen in Jerusalem berichtet.

Diese zahlreichen Uebereinstimmungen können nicht zufällig sein, aber was beweisen sie? Ist der 4. Evangelist durch die Lektüre des Lk. beeinflusst und spinnt er dessen singuläre Züge selbständig aus? Warum überging er dann die grösseren Einlagen, durch die Lk. die Markusüberlieferung bereichert hat, und benützt nur solche Züge, die sich als Wucherungen oder Korrekturen der älteren Ueberlieferung erweisen? Zum mindesten von der Herodesepisode lässt sich nicht sagen, dass sie seinen Absichten entgegengesetzt wäre. Ist ferner einerseits Lk. ohne Frage nicht in der Weise seine Vorlage, dass er durch ihn in der Bewegungsfreiheit gehemmt wurde und liegt andrerseits ebensogewiss eine Darstellung wie die des Mk. oder Mt. in seinem Gesichtskreise, so erklärt die Lektüre des Lk., wenn man sie annehmen will, die Tilgung von Zügen der älteren Ueberlieferung keineswegs (Nr. 3. 4. 5. 9. 10). Vielmehr muss man zu ihrer Erklärung auf den Einfluss gleicher Interessen und Motive zurückgreifen, deren Gleichheit wohl in der Aehnlichkeit oder Gleichheit des beiderseitigen Milieus begründet war. Es ist von vornherein das Nächstliegende, auch die positiven Uebereinstimmungen auf diesem Umwege vermittelt zu denken. Dass Joh. wie Lk. nur jerusalemische Erscheinungen des Auferstandenen berichtet, ist jedenfalls auf gleichinteressierte Ueberlieferung zurückzuführen, im Einzelnen bieten beide verschiedenen Stoff. Auch die Einführung des Annas als Richter Jesu kann nicht wohl durch die Autorität des Lk. veranlasst sein, da dieser ihn an der entsprechenden Stelle nicht nennt, sondern nur

an weit entlegenen Stellen neben dem Namen Kaiphas [1]). Das Verhör erinnert nun allerdings den Leser der Akta an das 23 ff. berichtete Verhör des Paulus vor dem Synedrium. Genau gesehen besteht die Aehnlichkeit darin, dass beidemal dem Angeklagten auf seine Aeusserung ein Schlag gegeben und ihm beidemal Respektlosigkeit dem Hohenpriester gegenüber vorgeworfen wird. Beides ist Joh. 18 verbunden zu einer Handlung und sie ist die spontane Aeusserung des Unwillens der Umstehenden; in Act. 23 bezeichnen

[1]) Die Schwierigkeiten des zerstückelten Berichts 18 12—28 sind bekannt. Das Verhör schiebt sich unvermittelt und störend zwischen die Teile der Verleugnungsgeschichte. Spittas Vorschlag (Zur Gesch. u. Lit. des Urchr. I. 1893), das Verhör V. 19—24 hinter V. 13 einzuschieben und ihm die zusammenhängende Verleugnungsgeschichte V. 14—18. 25b—28 folgen zu lassen, hat durch den Text des sinaitischen Syrers eine scheinbare Bestätigung gefunden. Aber dessen Ordnung der Verse (12. 13. 24. 14. 15. 19—23. 16—18. 25b—28) ist offenbar eine Korrektur, die auf denselben Erwägungen beruht, von denen Spitta ausgeht, die auch sicher unzutreffend die zusammengehörigen Verse 15 und 16 auseinanderreisst. Wie aus dem Text von Syr. sin. der übliche Text entstanden sein soll, bleibt auch unerklärlich. Die Schwierigkeit liegt in dem Doppelverhör, das doch kein Doppelverhör ist. Hier hat eine spätere Hand den einfachen Bericht verwirrt, offenbar um ihn der synoptischen Ueberlieferung anzunähern. Der Markusfaden ist noch erkennbar, V. 15 und 18 entsprechen Mk. 14 54, V. 25 nimmt ähnlich wie Mk. 14 66 die durch das Verhör unterbrochene Petrusgeschichte wieder auf. Dass Joh. 18 die erste Verleugnung vor das Verhör fällt, steht im Zusammenhang mit der Einführung des ἄλλος μαθητής, durch dessen Vermittlung Petrus in den Palast kommt. Es liegt wohl die Ueberlegung zugrunde, dass durch die Verhandlungen zwischen dem ἄλλος μαθ. und dem Türhüter über den draussen wartenden Petrus, die Dienerschaft sofort auf den Eintretenden aufmerksam wurde, die verfängliche Frage also sofort bei seinem Eintritt geschehen sein musste. Wahrscheinlich hat die ganze Verleugnungserzählung dem Evangelium ursprünglich gefehlt, ebenso wie ja auch die Vorhersage der Verleugnung gefehlt zu haben scheint (s. oben). Der ursprüngliche Text bot aber noch einen andern Anstoss. Wer ist der Hohepriester, der das Verhör leitet? V. 19 ist er nicht genannt, geht man zurück, so nennt V. 12 den Ἄννας, ohne ihn aber als ἀρχιερεύς zu bezeichnen, welcher Titel vielmehr ausdrücklich dem Καϊάφας vorbehalten wird (vgl. V. 24). Die gehäuften Erklärungen in V. 13 sind auffällig, sie lenken das Interesse von Annas auf Kaiphas ab, der nach synopt. Tradition das Verhör leitete. So bleibt in der Schwebe, wer mit ὁ ἀρχιερεὺς V. 19 gemeint ist, es kann so scheinen als sei es Kaiphas, der hier im Palast des Annas die Verhandlung führt. Diese Verwirrung kann nicht Komposition erster Hand sein, sie wird aber begreiflich, wenn der ursprüngliche Text nur bot: V. 12 . . ἤγαγον πρὸς Ἄνναν und dann sofort das Verhör folgen liess: ὁ οὖν ἀρχιερεὺς κτλ., womit dann deutlich Annas gemeint war. Das widersprach der synopt. Ueberlieferung und eine spätere Hand hat darum durch die Erklärungen in V. 13 und 14, den Satz V. 24 und Einsatz des Namens Kaiphas in V. 28 die Tradition zu retten gesucht, zugleich im Anschluss an Markus das Verhör durch die Verleugnungsgeschichte umrahmt.

Schlag und Frage zwei Akte und der Schlag erfolgt auf den Wink des Hohenpriesters. Hat Joh. zusammengezogen oder Lk. das eine Motiv geteilt? Die Frage wird sich kaum sicher entscheiden lassen, wenn man auch sagen kann, dass die Motivierung Joh. 18 besser ist, der Schlag erscheint als Antwort des Hohenpriesters auf die einleitenden Worte des Paulus zu viel, die Frage der Umstehenden als Antwort auf seine Schmähworte zu matt. Aber man kann fragen, ob es nicht an sich wahrscheinlicher ist, dass ein Verhör des Paulus dem Verhör Jesu nachgebildet wurde, als umgekehrt. Ich will keinen Wert darauf legen, dass das Paulusverhör sich als künstliches Machwerk deutlich genug verrät. An V. 9 οὐδὲν κακὸν εὑρίσκομεν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ τούτῳ aber erkennt man, dass der Verfasser auf den Jesusprozess zurückblickt. Dadurch wird die Wahrscheinlichkeit erhöht, dass das Jesusverhör die Vorlage, das Paulusverhör die Nachahmung ist. Joh. 18 20—23 ist ersichtlich nur ein Bruchstück, über dessen ursprüngliche Fortsetzung kaum mehr Vermutungen möglich sind. Aber ich möchte annehmen, dass es eine eigentümliche Darstellung des Prozesses Jesu wiedergibt, die auch dem Schreiber von Act. 23 in irgend einer Form bekannt gewesen ist und die ihm als Modell gedient oder ihn doch zu seiner Dramatisierung des Paulusverhörs inspiriert hat.

Im weiteren Verlauf des Prozesses, in dem Verhör des Pilatus begegnet eine sehr nahe sachliche und zugleich wörtliche Berührung zwischen Joh. und Lk. in der wiederholten Unschulderklärung des Pilatus. Die Uebereinstimmung ist auffallend und fasst man sie allein ins Auge, so wird man zweifellos literarische Abhängigkeit des 4. Evangeliums als nächstliegende Erklärung ansehen. Alle bisherigen Ergebnisse machen un s indes auch hier bedenklich. In der Darstellung der Verhandlungen sind sonst beide Referenten selbständig, die Uebereinstimmung beschränkt sich im wesentlichen auf diesen beiderseits dreimal wiederholten Satz. Dieser Satz aber kann in dieser fast stereotypen Form beiden aus der Ueberlieferung zugekommen sein, zumal da er einer Tendenz seine Entstehung verdankt, die bereits bei Mt. wirksam ist und bei ihm in dem Händewaschen des Pilatus zum Ausdruck kommt, der apologetischen Absicht, den römischen Staatsbeamten zum Zeugen für die Ungefährlichkeit des als staatsgefährlich verdächtigten Christentums zu stempeln. Dass beide Evangelisten diese Auffassung vertreten, ist auch sonst deutlich und ich sehe keinen zwingenden Grund, ihr Zusammentreffen in dem ent-

scheidenden Pilatusworte, literarisch vermittelt zu denken[1]).

Eine ebenso wörtliche Uebereinstimmung besteht zwischen Joh. 13 27 τότε εἰσῆλθεν εἰς ἐκεῖνον ὁ σατανᾶς und Lk. 22 3 εἰσῆλθεν δὲ σατανᾶς εἰς Ἰούδαν τὸν καλούμενον Ἰσκ. und hier handelt es sich nicht um ein zitiertes Wort sondern eine Bemerkung des Schriftstellers, die nicht ebenso wie Jesuswort oder das Diktum des Pilatus wörtlich gleichlautend in der Ueberlieferung umgehen konnte. Wohl bietet es keine Schwierigkeit, die Auffassung als solche auf Rechnung der Tradition zu setzen. Sie ist einer der Lösungsversuche des Judasproblems, das Mt. auf seine Art durch das Motiv der 30 Silberlinge zu lösen sucht. Lk. entsprechend bezeichnet Joh. 13 2 vor dem letzten Mahl die Tat des Judas als Teufelswerk, sachlich übereinstimmend, in der Form ohne Anklang an Lk. 22 3. Aber nun bringt 13 27 eine zweite, diesmal wörtliche Parallele. Der Teufel heisst hier ὁ σατανάς, das Wort kommt sonst im 4. Evangelium nicht vor. Aber 13 2 und 13 27 stehen sachlich in Spannung zu einander, da 27 (beachte das τότε) ausschliesst, dass schon früher ohne Eingreifen Jesu der Teufel den Judas angestiftet habe. Endlich ist μετὰ τὸ ψωμίον V. 27 eine Dublette zu λαβὼν τὸ ψωμίον in V. 30 und letzteres ist der natürliche Fortgang von V. 26. Man ist also wohl berechtigt V. 27 als eine Eintragung aus Lk. anzusehen und zu streichen[2]).

Zuletzt ist noch die eigentümliche Fusswaschungsszene etwas näher zu prüfen. Von den kritischen Forschern wird ziemlich allgemein angenommen, der 4. Evangelist habe diese Szene aus dem in

[1]) E. Schwarz, Aporien I, S. 356 schneidet 18 39—19 6 aus, aber seine Begründung erscheint unzureichend. Die Darstellung, wie sie vorliegt, bietet freilich Anstösse. Der empfindlichste wäre beseitigt, wenn man die beiden Verse 18 30 und 19 7, anfangend mit ἀπεκρίθησαν, vertauscht. Undenkbar wäre es nicht, dass eine Vertauschung der Art vorliegt.

[2]) In dem Abschnitt 13 21—30 gibt übrigens nicht nur der V. 27 zu Bedenken Anlass. Obwohl Jesus nach Vorhersagung des Verrats den Verräter bestimmt bezeichnet, wird doch das Wort ὃ ποιεῖς ποίησον τάχιον seltsam missverstanden. Ging diesem Wort ursprünglich keine Vorhersage und Bezeichnung des Verräters voraus? Das anzunehmen liegt nahe, da eine verhüllte Weissagung des Verrats bereits V. 18 gegeben ist: ὁ τρώγων μου τὸν ἄρτον ἐπῆρεν ἐπ' ἐμὲ τὴν πτέρναν αὐτοῦ. Dieser eigentümlichen Form gegenüber erscheint V. 21 als schwache Dublette nach Mt. Es scheint auf V. 20 nur die ebenso geheimnisvolle Handlung gefolgt zu sein V. 26 βάψας οὖν τὸ ψωμίον λαμβάνει καὶ δίδωσιν Ἰούδᾳ 28 λέγει οὖν αὐτῷ Ἰησοῦς· ὃ ποιεῖς ποίησον τάχιον κτλ. Das Missverständnis der Jünger ist dann durchaus motiviert. Die Szene V. 23—25, wo zwischen dem Jüngerkreis, als deren Sprecher Petrus erscheint, und Jesus der ungenannte Jünger als Vermittler eingeschoben wird, ist überaus künstlich und verrät dieselbe Hand, die 18 16 geschrieben hat.

Lk. 22 27 und 12 37 vorliegenden Material herausgesponnen. Es ist mir von vornherein hier so wenig wie bei der Lazaruserzählung einleuchtend, dass der 4. Evangelist seine Erzählung auf diese Art gewonnen haben soll. Und in diesem Fall scheint mir eine derartige Ableitung vollends unmöglich. Das Wort Lk. 22 27 ist dem Gedanken nach nicht sein Eigentum, Lk. hat nur einem von Mk. überlieferten Jesuswort eine konkretere Prägung gegeben. Vom „Dienen" redet Jesus, am Dienen bei Tische wird es anschaulich, διακονεῖν ist das Stichwort. Dass aber Lk. dabei das Dienen bei Tische vor Augen hat, ist vermutlich veranlasst durch die ihm bekannte Tätigkeit der διάκονοι bei der Agape der christlichen Gemeinde[1]). Hat nun Joh. diese Linie vom Allgemeinen zum Konkreten fortgeführt und das Lukaswort in Erzählung umgesetzt? Es fällt auf, dass in Joh. 13 das Stichwort διακονεῖν überhaupt fehlt[2]). Auch ist die Fusswaschung kein Tischdienst. Das Stichwort in 13 4—11 ist νίπτειν (λούεσθαι, καθαρός), der Gedanke geht also in ganz anderer Richtung, geht nicht auf das christliche Dienen sondern auf die christliche Reinheit[3]). Der erzählte Vorgang ist aus den Lukasstellen schlechterdings nicht herauszukonstruieren. Die 13 12—17 folgende Deutung bringt allerdings den Gedanken der dienenden Liebe hinein, aber dieser Abschnitt verarbeitet Material aus Mt. Wäre die Fusswaschungsszene aus Lk. herausgesponnen, so müsste man in der Deutung wenigstens Lk. 22 27 anklingen finden statt der weiter abliegenden Matthäusstellen. Ob die Deutung von dem Verfasser der Fusswaschungsszene stammt, mag dahingestellt bleiben[4]), jedenfalls kann die Fusswaschungszene nicht als Illustration zu Lk. 22 27 erdacht sein.

Wir können die Untersuchung abschliessen und die Ergebnisse sammeln, denn was sich sonst an zerstreuten Anklängen zwischen Stellen des 3. und 4. Evangeliums findet[5]), fällt für die Entschei-

---

[1]) Vgl. R. Knopf, Das Nachapostolische Zeitalter 1905. S. 253. In Lk. 22 27 kann man etwas wie eine Einsetzungsurkunde des Diakonenamtes finden.

[2]) Abgesehen von der Interpolation 12 2 hat Joh. διακονεῖν nur für das Verhältnis der Jünger zu Jesus 12 26.

[3]) Ob dabei an die Taufe gedacht ist, oder ob es im Bereich des 4. Evangelisten einen besonderen Fusswaschungsritus gab, ist fraglich.

[4]) V. 18 schliesst nicht an 17 an, sondern scheint auf die Worte in V. 10 ἀλλ' ἔστιν καθαρὸς ὅλος folgen zu müssen. Was V. 10 folgt, ist Dublette zu V. 18 und anticipiert die Voraussage des Verrates.

[5]) Jh. 2 25: L. 6 8—J. 3 13—21: L. 2 34 f.—J. 5 16. 17: L. 13 14—J. 5 21 f.: Act. 10 42—J. 5 36 (10 25): A. 2 22—J. 5 46 f.: L. 16 31—J. 7 50 ff.: A. 5 34 ff.—J. 9 1 ff.: L. 13 1 ff.—J. 10 23: A. 3 11—J. 11 47: LA. 4 16—J. 12 29: L. 23 43—J. 12 31: L. 10 18 (?)

dung nicht ins Gewicht. Die Vergleichung ergab 1. die Disposition der Stoffe im Lukasevangelium hat auf das 4. Evangelium keinen bestimmenden Einfluss ausgeübt, 2. das grosse Sondergut des Lukas, das man gewöhnlich auf eine besondere Quelle (L) zurückführt, ist nicht verwertet. 3. In den synoptischen Partien zeigen sich keine sicheren Spuren des Lukastextes. 4. An den zahlreichen Stellen, wo Joh. mit Lk. in der Umbiegung der älteren evangelischen Ueberlieferung zusammengeht, bietet die Annahme, dass Lk. die Vorlage war, nur selten eine ausreichende Erklärung. Die wenigen, durch wörtliche Uebereinstimmung auffallenden Stellen erweisen sich fast alle als unsichere Bestandteile des ursprünglichen Johannestextes. Hinzufügen lässt sich 5. der lexikalische Befund weist nur sehr wenig gemeinsames Gut auf, darunter nur verschwindend wenig Worte, die in sachlich parallelem Kontext auftreten. Bleiben auch einzelne Stellen, bei denen man schwanken kann, wie die Uebereinstimmung zu erklären ist und die für sich genommen wohl zur Annahme literarischer Vermittlung führen können, so ist doch ihre Zahl so gering, dass sie keine Sicherheit ergeben. Ihr Gewicht verschwindet vollends, wenn man die auffallend starke sachliche Verwandtschaft beider Schriften berücksichtigt, die nicht nur in Einzelzügen der evangelischen Geschichte, sondern auch in der Denkweise und den leitenden Interessen der Darstellung hervortritt. Ich stelle die wichtigsten Beobachtungen zusammen[1]):

1. Christologische Berührungspunkte. Jesus heisst ὁ σωτὴρ Joh. 4 42, L. 2 11 Act. 5 31, 13 23, vgl. σωτηρία Act. 4 12, 13 26, 16 17 [2]); er entzieht sich auf wunderbare Weise den Angriffen der Feinde L. 4 29, Joh. 7 30 44, 8 20 59, 10 39, vgl. auch 18 6; das Wort der Gottverlassenheit bei der Kreuzigung ist unterdrückt; der Tod Jesu ist nur Durchgangspunkt zu seiner Erhöhung durch Aufnahme in den Himmel L. 9 51 — cf. Act. 1 9, Joh. 3 13 f., 6 62, 7 33 und öfter, 20 17 —. 2. Verwandte Interessen: Jesu Wirken in Judäa wird im Gegensatz zur älteren Ueberlieferung hervorgehoben, wohl unter dem Einfluss der Absicht, Jesus den Schein des Winkelpropheten zu nehmen

J. 12 36 ff.: A. 28 26 ff.—J. 15 26 f.: A. 1 8. 21 5 32—J. 16 11 (12 31 14 30): L. 4 6—J. 17 1: L. 6 20—J. 17 (cf. 7 6. 30 8 20 12 23. 27 13 1): L. 22 53—J. 19 12. 15: A. 3 13.

[1]) Vgl. auch die Zusammenstellung bei Harnack, Lukas der Arzt. S. 157 ff.

[2]) σωτηρία in den Stellen Lk. 1 69. 71. 77 kommt nicht in Betracht, weil es hier direkt oder indirekt aus LXX stammt. Die Bezeichnung Jesu als ὁ κύριος in der Erzählung findet sich bei Lk. fast ausschliesslich in seinem Sondergut (7 13 (?) 10 1 11 39 12 42 13 15 (?) 17 5. 6 19 8. 31 23 31 (?) 22 61 24 3) bei Joh. steht es 6 23 11 2 (20 2. 18. 20. 25 21 7. 12). Die Stellen sind unsichere Bestandteile des Textes.

(vgl. Joh. 7 40 ff. 18 20) und der Geschichte des Weltheilands einen würdigen Schauplatz zu geben. Der Weltberuf des Christentums, den Lk. in seiner Apostelgeschichte schildert (vgl. auch die Aussendung der 70 im Evangelium) wird auch von Joh. proklamiert (3 17 ff., 4 20 ff., 4 35 ff. 42, 6 33, 12 19 20, 17 2. 18. 22, 20 21) und beide zeigen ein besonderes Interesse für Samaria und die Samaritermission. Der Missionar Samarias ist Philippus (Act. 8). Es ist wohl nicht zufällig, dass auch im 4. Evangelium Philippus unter den Jüngern Jesu hervortritt, dass der Apostel und der Evangelist in der Ueberlieferung miteinander verwechselt wurden, ist bekannt. — Die Ueberlieferungen von dem Apostelkreis haben auch sonst eine gewisse Verwandtschaft. Nur Lk. und Joh. reden von einer Auswahl der Zwölfe (Lk. 6 13 Act. 1 2, Joh. 6 70 13 18, 15 16 19); nur sie rechnen zu dem Kreise einen zweiten Judas ausser dem von Karioth; (Lk. 6 16, Act. 1 13, Joh. 14 22) letzterer gilt beiden als Werkzeug des Teufels; die Bezeichnung υἱοὶ Ζεβεδαίου kommt in beiden Evangelien nur in der Fischzugperikope vor (Lk. 5, Joh. 21), die auch bei Lk. vielleicht nicht zum ursprünglichen Bestande des Textes gehört, im übrigen fehlt der Mk. und Mt. geläufige Vatersname [1]). Der engere Jüngerkreis hat als das Fundament der Christenheit eine besonders ausgezeichnete Stellung, ihnen, keinem anderen erscheint der Auferstandene (Act. 10 41, Joh. 14 22) sie sind die Zeugen Jesu, weil sie von Anfang an bei ihm waren (Act 1 8 21, Joh. 15 27). In dieser Hochschätzung der ersten Zeugen ist es begründet, dass ihre Flucht bei der Verhaftung Jesu nicht erwähnt wird.

Eigentümlich ist das Zusammentreffen in der Behandlung des Täufers Johannes, beide lehnen ausdrücklich die Meinung ab, Johannes sei der Christus. Die Mt. geläufige, aber schon von Mk. vertretene Gleichung Johannes = Elias redivivus lehnt Jh. ebenso ab, während Lk. sie zwar in der Kindheitsgeschichte in der abgeblassten Form ἐν πνεύματι καὶ δυνάμει Ἠλεία bringt, die Eliasperikope des Mk. aber übergeht. Deutlich aber tritt nicht nur im 4. Evangelium sondern auch bei Lk. eine absichtliche Herabsetzung des Täufers und seiner Taufe hervor (vgl. Lk. 1 39—45, Act. 1 5 11 16 18 25 19 1—7). Der Grund dieser eigentümlichen Haltung kann nur darin gefunden werden, dass beide Evangelisten die gleichen Gegner — Johannesverehrer — im Auge haben. Jedenfalls handelt es sich um ein

[1]) Vielleicht ist es auch nicht zufällig, dass die Vorhersage des Martyriums der beiden (Mk. 10 39) bei Lk. fehlt.

gleiches polemisches Interesse. Dass beide Evangelisten auch von gleichen apologetischen Interessen bestimmt sind, zeigt die Behandlung des Pilatus, der als gewichtiger Zeuge der politischen Ungefährlichkeit des Christentums hingestellt wird.

Endlich zeigt auch die religiöse Denkweise eine gewisse Verwandtschaft, sofern beiderseits das πνεῦμα eine hervorragende Rolle spielt[1]). Es gilt als der spezifisch christliche Besitz, der die Christen z. B. von der Johannessekte unterscheidet; er ist insbesondere eine Gabe des erhöhten Christus und vor seiner Auferstehung nicht wirksam. —

Ueberblickt man die ganze Reihe der beobachteten Uebereinstimmungen und Annäherungen zwischen Jh. und Lk., so ergibt sich eine auffällige sachliche Verwandtschaft. Zu ihrer Erklärung kann weder da, wo es sich um gleiche Züge der Ueberlieferung handelt, noch da, wo eine Gleichartigkeit der Denkweise und der leitenden Interessen sich zeigt, die Annahme ausreichen, dass der 4. Evangelist die Schriften des 3. gelesen hat. Die Uebereinstimmung muss anders begründet sein und zwar durch den bei beiden wirksamen Einfluss desselben Milieus, der Ueberlieferungen und Interessen desselben Gebietes. Man wird aber noch mehr sagen können. Wenn der 4. Evangelist die Lukasschrift überhaupt las, so müssten bei der engen Verwandtschaft beider Evangelisten viel stärkere Spuren dieser Lektüre sich nachweisen lassen, als wir sie gefunden haben. So scheint mir die Annahme unabweislich, dass literarische Vermittlung der Uebereinstimmungen neben jenem deutlichen Einfluss der gleichen Umgebung überhaupt nicht in Betracht kommt, sondern vielmehr ausgeschlossen ist. Es kann also nicht wohl so liegen, wie ich lange Zeit anzunehmen geneigt war, dass das 4. Evangelium da entstanden ist, wo auch das 3. geschrieben bezw. ediert wurde, sondern vielmehr in der Gegend, in der der Verfasser des 3. Evangeliums seine Ueberlieferungen gesammelt hat und deren Verhältnisse ihn bestimmend beeinflusst haben, d. h. aber: Die Heimat des 4. Evangeliums ist die Heimat des 3. Evangelisten.

III.

Die Ergebnisse unserer bisherigen Untersuchung sind nicht ohne Einfluss auf die Beurteilung des schriftstellerischen Verfahrens des 4. Evangelisten. Die vielfach übliche Auffassung, als habe er seine

[1]) πνεῦμα bei Lk. 23 mal. Act. 63 mal, Joh. (incl. παράκλητος) 23 mal, Mk. 8 mal, Mt. 14 mal.

Darstellung aus Lesefrüchten und eigner Erfindung zusammengewoben, erweist sich als unhaltbar. Jh. hat ebensogut aus Ueberlieferungen seiner Umgebung geschöpft, wie die Synoptiker, wenn er auch freier als sie mit ihnen schaltet [1]). Doch ist hier nicht der Ort, unsere Untersuchung in dieser Richtung zu verfolgen. Es handelt sich uns hier vielmehr darum, die Ueberlieferungs- und Interessensphäre des 4. Evangeliums von dem gewonnenen Ergebnis aus geographisch zu bestimmen und es ist die Frage, ob sich die Heimat des 3. Evangelisten noch ermitteln lässt. Ich glaube in der Tat, dass in dieser Frage eine ziemlich sichere Antwort gefunden werden kann, ohne zunächst die spätere kirchliche Tradition dabei heranzuziehen.

Die Untersuchung der geographischen Daten und Andeutungen des Lukasevangeliums ergibt nicht viel Durchschlagendes, aber immerhin einige Fingerzeige. Es ist längst beobachtet und trotz Spitta's Widerspruch [2]) zutreffend, dass die geographische Datierung bei Lk. sehr ungenau ist und teilweise einen erheblichen Mangel an wirklicher Vorstellung verrät. Sehr viele Perikopen sind nicht lokalisiert, auch Daten, die Mk. gibt, fehlen teilweise [3]). Deutlich ist, dass Lk. von Galiläa keine richtige Kenntnis hat. Er scheint Nain 7 17 nach Judäa zu verlegen, macht aus der bei Mk. (5 20) genannten Δεκάπολις eine unbestimmte πόλις (8 39); er nennt Caesarea Philippi nicht (9 18 ff.) und scheint Galiläa zwischen Samaria und Judäa zu verlegen (17 11 cf. Act. 9 31 καθ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας καὶ Γαλιλαίας καὶ Σαμαρίας [4])]. Der Weg, den Jesus von Bethsaida (9 10) nach Jerusalem zurücklegt, ist geographisch gänzlich unvorstellbar [5]). Charakteristisch für das geographische Interesse des Lk. ist, dass die Periode des galiläischen Wirkens Jesu verhältnismässig geringen Raum einnimmt (4—9 50); bereits 9 51 wird die Wendung nach Süden

[1]) Wie hoch der Geschichtswert der benutzten Ueberlieferungen angeschlagen werden soll, ist eine Frage für sich.

[2]) Spitta, Streitfragen der Geschichte Jesu. 1907. 1. Die geographische Disposition des Lebens Jesu nach den Synopt.

[3]) Mk. 2 1. 13 und Lk. 5 17. 27; Mk. 5 20 und Lk. 8 39; Mk. 6 7 Lk. 9 1. (Die Daten in Mk. 6 45—8 26 vgl. Lk. 9 10—18) Mk. 8 27. — Mk. 10 17 und Lk. 18 18. — Mk. 11 11. 12. 15. 19 f. 27 13 1. 3 14 3. 17. 26 vgl. Lk. 21 37. — Mk. 14 32: Lk. 22 39.

[4]) Galiläa begegnet in Acta nur an dieser Stelle und es ist auch möglich, dass der Name dort Glosse ist (vgl. Act. 1 8), dann wäre 9 31 kein Beweis für die obenbezeichnete geographische Konfusion, sondern nur für das geringe Interesse an Galiläa.

[5]) Die Zurechtlegung, die Spitta (Streitfragen 1. S. 23 u. 51) versucht, kann diesen Eindruck nicht beseitigen (vgl. auch Wellhausen, Das Evangelium Lucae S. 46).

markiert, und bezeichnenderweise begegnen in diesem Reisebericht eine Reihe von ganz offenbar galiläischen Perikopen (cf. 10 13 ff. 11 14 ff. [: Mk. 3 22 ff.] 11 37 ff. 12 1 [: Mk. 8 15] 12 33 13 10 ff. 13 31 ff. 15 17). Die gleiche Verschiebung des geographischen Schwerpunktes kennzeichnet ja auch die Darstellung des 4. Evangeliums: auch hier ein auffälliges Zurücktreten der galiläischen Wirksamkeit zu gunsten des palästinensischen Südens, auch hier eine ziemliche Konfusion in bezug auf die Lage galiläischer Orte [6 1—15 ff. 22—25. 59.] [1]). Mit Joh. (Kap. 4) teilt aber Lk. auch sein besonderes Interesse für Samaria (9 52 10 33 17 16 das Verbot der Samaritermission cf. Mt. 10 5 fehlt, vgl. auch Act. 1 8 8 4 ff. 9 31). Beachtenswert erscheint mir auch, wie Lk. 6 17 die Bewohner des Küstenstrichs von Tyrus und Sidon unter dem Auditorium der grossen (Berg-)rede Jesu nennt, während die bei Mk. 3 8 genannten hier aus Idumäa und Peräa übergangen sind. Möglicherweise hat sich Lk. als Schauplatz (ἐπὶ τόπου πεδινοῦ) die Ebene am Mittelmeerstrande (Ebene Saron) in der Nachbarschaft Samariens und Phöniziens vorgestellt [2]). Diese Gegenden scheinen seiner Kenntnis und seinem Interesse näher zu liegen als Galiläa. Auch der 4. Evangelist kennt diese Gegenden, wenn er 2 1 cf. 4 46 den Ort Κανᾶ durch den Zusatz τῆς Γαλιλαίας von dem südöstlich von Tyrus gelegenen, für ihn wohl bekannteren, Κανᾶ unterscheidet. Das Lukasevangelium verrät aber weiter auch einiges Interesse für Syrien. Gleich in der ersten programmatischen Nazarethpredigt (Lk. 4) betont Jesus, dass das Heil nicht seiner Heimat, sondern den Heiden zu gute kommen soll und verweist auf Parallelen der Vergangenheit, die Witwe von Sarepta (Phönizien) und den Hauptmann Naëman (Syrien), woraus man wohl entnehmen darf, dass Lk. für das Christentum dieser unter sich eng verbundenen Gegenden in besonderem Masse interessiert war. Die ausdrückliche Notiz, dass der Census in der Geburtsgeschichte unter dem syrischen Statthalter Quirinius verfügt wurde, darf hier auch angemerkt werden [3]).

[1]) Furrer, Geographisches im 4. Evangelium (ZNW. 1902 S. 261 f.) ist freilich anderer Meinung und sucht die topographische Wirrnis mit der Wirklichkeit in Einklang zu bringen, indem er den Anfang der Bewegung, das πέραν τῆς θαλάσσης 6 1 als Ueberquerung des südlichen Seezipfels vom Ostjordanlande her versteht.

[2]) So Spitta a. a. O. S. 32 f.

[3]) Wellhausen (Das Evg. Lucae) S. 85) macht darauf aufmerksam, dass die 15 25 genannte συμφωνία ein Musikinstrument antiochenischer Mode bezeichne. Die 21 5 genannten ἀναθήματα im Heiligtum könnten unter der Voraussetzung,

Die genannten Beobachtungen wären ziemlich belanglos, wenn nicht auch in Act. gleiche geographische Interessen hervorträten: Syrien, der Küstenstrich am mittelländischen Meer (Caesarea!) und Samarien spielen eine besondere Rolle. Aus der vorpaulinischen Mission wird die Tätigkeit des Philippus in Samaria und an der Küste von Gaza bis Caesarea allein herausgehoben [1]). Aus Caesareas Lydda, Joppe besitzt Lk. detaillierte Ueberlieferungen (Kap. 9 10 12 19 ff.) und ist dort genauer bekannt (21 8 Wir-Quelle, Philippus 21 16 Mnason). 15 3 nehmen Paulus und Barnabas den Weg von Antiochien nach Jerusalem durch Phönizien und Samarien und sind dort sehr willkommen, offenbar auch wohlbekannt. Der Verfasser von Act. weiss aber ferner so auffallend genau Bescheid über Verhältnisse und Vorgänge in der Antiochenischen Gemeinde, dass man annehmen muss, er habe zu dieser Gemeinde in näherer persönlicher Beziehung gestanden. Die kirchliche Tradition, die Lk. in Antiochia geboren sein lässt, gewinnt unter diesen Umständen an Wert und Harnacks Nachweis [2]), dass diese Tradition durch die Schrift selbst aufs beste bestätigt wird, ist m. E. überzeugend. Ich stelle hier die entscheidenden Beobachtungen zusammen. In der Liste der 7 hellenistischen Gemeindepfleger in Jerusalem 6 5 wird nur bei einem ‚Nikolaos' der Heimatsort genannt: Νικόλαον προσήλυτον Ἀντιοχέα. 11 19 berichtet als Ergebnis der aus 6 ff. erzählten Vorgänge in Jerusalem (Stephanusverfolgung) die Begründung der antiochenischen Gemeinde. Dabei wird die Herkunft der Gründer 19 20 angegeben (ἄνδρες Κύπριοι καὶ Κυρηναῖοι) worüber wohl nur ein mit der Gemeindegeschichte näher Vertrauter Bescheid wusste. Auch ist in dem Bericht etwas wie persönlicher Stolz, ein gewisser Lokalpatriotismus nicht zu verkennen, wenn besonders hervorgehoben wird, dass anderwärts nur Juden bekehrt wurden, in Antiochia dagegen auch Hellenen und wenn dem hinzugefügt wird: καὶ ἦν χεὶρ κυρίου μετ' αὐτῶν κτλ. und dass dieser Erfolg auch offiziell von Jerusalem anerkannt wurde. (11 22–24. So wird auch Antochia in der Adresse

---

dass der Verf. nach 70 schrieb, aus der in der reichen antiochischen Synagoge gewonnenen Anschauung stammen. Ueber die Synagoge vgl. Josephus BF. VII. 3 3.

[1]) Schwerlich entspricht das den tatsächlichen Verhältnissen, denn dass die Missionstätigkeit der Jesusjünger sich nicht auch auf Galiläa, Jesu und ihre eigene engere Heimat erstreckt haben sollte oder dass sie hier wirkungslos blieb, ist nicht glaublich.

[2]) Lukas der Arzt. S. 15 ff. Etwas abgeschwächt: die Apostelgeschichte. 1908. S. 80 ff.

des Schreibens der Apostel neben Syrien noch besonders genannt). Die Ueberführung des Paulus nach Antiochia 11 25 ff. verknüpft den 1. Teil der Act. mit dem zweiten: die Gemeinde von Antiochia, deren Gründung das Ergebnis der von Jerusalem ausgehenden Entwicklung des Christentums war, wurde die Operationsbasis für den Helden des zweiten Teils, den Missionar der Heidenwelt [1]). So steht Antiochia im Mittelpunkt und gewinnt eine Bedeutung, die aus den Paulusbriefen nicht erschlossen werden konnte und das persönlich begründete Interesse des Verfassers für diese Stadt verrät, von der er — auch nicht ohne Stolz — zu berichten weiss, dass dort der Christenname zuerst geprägt wurde. (11 26) [2]). Besondere Lokalkenntnis und Lokalinteresse verrät auch die namentliche Aufzählung der Propheten und Lehrer, die der antiochenischen Gemeinde angehörten (13 1 ff.), zumal die beigefügten Personalnotizen zeigen den Ortskundigen. Wer sonst als ein Antiochener weiss und interessiert sich dafür, dass Συμεὼν den Spitznamen Νίγερ hatte, dass Λούκιος ein Cyrenäer war und Μαναήν ein Jugendgefährte des Herodes [3])? Und wer erfuhr davon, dass neben den berühmten Männern Paulus und Barnabas noch andere Evangelisten in Antiochia tätig waren, wenn er nicht eben in Antiochia persönlich bekannt war? Diese Beobachtungen lassen den Schluss als wohlbegründet erscheinen, dass der Verfasser von Act. ein Antiochener war, wie die Tradition einhellig behauptet. Hier waren ihm, wie kaum irgend sonst, die Quellen zur Paulusgeschichte zugänglich, oder — wenn Harnack recht behält, dass Lk. der Arzt der Verfasser der Apostelgeschichte ist — hier war die beste Gelegenheit, Paulus kennen zu lernen. War er Antiochener, so ist auch sein Interesse für den phönizisch-palästinischen Küstenstrich wie für Samaria wohl verständlich, es ist das

[1]) 13 1 ff. Die erste Missionsreise wird als antiochenische Unternehmung dargestellt, worauf bei der Heimkehr 14 26 noch einmal hingewiesen wird. Die antiochenische Gemeinde ist es weiter, die das Apostelkonzil durch Sendung des Paulus und Barnabas veranlasst. 15 1 ff. 30 ff.

[2]) Wäre die Lesart von D in 11 27 als die ursprüngliche anzusehen, so würde sich an dieser Stelle der Verf. deutlich als Antiochener vorstellen, doch lässt sich der D-text nicht so werten. Vgl. dazu Harnack, Sitzungsber. d. Ak. d. W. 1899.

[3]) Diese Männer haben keine erkennbare Bedeutung für weitere Kreise gehabt. Was Act. 15 37 ff. über den Streit zwischen Paulus und Barnabas berichtet, war auch kaum ausserhalb Antiochiens in Erfahrung zu bringen und so begreiflich es ist, dass ein Antiochener, der auch an Barnabas besonderes Interesse hatte, die Episode berichtet, so auffallend wäre dies bei einem, der davon nur zufällig aus Erzählungen des Paulus oder aus Quellenschriften erfuhr.

ja die Verbindungslinie zwischen Antiochia und Jerusalem (cf. 15 3) und die Verlegung des Schwerpunktes der Wirksamkeit Jesu nach Süden entspricht dann durchaus dem Gesichtskreis des Verfassers.

So bestimmt nun bei Eusebius (hc. III. 4 7) und wahrscheinlich schon bei Jul. Africanus die Ueberlieferung von der antiochenischen Herkunft des Lk. auftritt [1]), so wird doch nicht die Abfassung des Evangeliums in Antiochia behauptet, vielmehr nennt die früheste der verschiedenen unsicheren Angaben Achaia als Verfassungsort. Dass man ihn für nicht identisch mit dem Heimatsort des Verfassers gehalten hat, ergibt sich schon aus der Form der alten Nachricht: Λουκᾶς δὲ τὸ μὲν γενος ὢν τῶν ἀπ' Ἀντιοχείας, was gar kein Interesse hatte, wenn sein Evangelium auch in Antiochia geschrieben war. Zudem macht es aber auch die Art, wie Lk. in Act. von Antiochia berichtet, höchst unwahrscheinlich, dass der Verfasser in dieser Stadt schrieb. Wo er schrieb, lässt sich nicht mehr ermitteln [2]).

Wenn unsere Beurteilung des Verwandtschaftsverhältnisses zwischen Joh. und Lk. und anderseits unser Nachweis der antiochenischen Herkunft des Verfassers der Lukasschriften das Richtige trifft, so wäre damit Antiochia als die Heimat des 4. Evangeliums festgestellt. Für diesen Ansatz haben wir auch wenigstens ein äusseres Zeugnis am Schluss des Kommentars Ephraems zum Diatessaron Tatians, erhalten in zwei unabhängigen armenischen Uebersetzungen [3]). Dem Kommentar sind in beiden Handschriften Fragmente aus Ephraem angefügt, deren erstes Angaben des Syrers über Reihenfolge, Sprache und Abfassung der 4 Evangelien enthält. Dort heisst es: Mathaeus hebraice scripsit evangelium. Marcus Romana lingua ex Simone (Shmavone) in urbe Roma. Lucas graece. Johannes scripsit etiam (illud?) graece Antiochiae, nam permansit in vivis (interra) usque ad tempus Traiani. Für das Alter und die Zuverlässigkeit dieser vermutlich aus Tatians Diatessaron selbst stammenden [4]) Notizen lässt sich geltend machen, dass sie in bezug auf Mt. und Mk. mit den Angaben des Papias (Euseb. h. c. III 39) übereinstimmen

---

[1]) Vgl. die Zusammenstellung der Traditionen bei Zahn. Einleitung II. S. 336 ff.

[2]) S. darüber Harnack, Lukas der Arzt S. 106, der Ephesus für das wahrscheinlichste hält.

[3]) Lateinische Uebersetzung von Aucher, herausgegeben von Moesinger 1876. Vgl. auch C. Conybeare in Z. u. W. 1902 S. 192 ff. Seine Uebersetzungsvarianten oben in Klammern.

[4]) Darüber Conybeare a. a. O. 196.

und keine Kenntnis der späteren legendarischen Weiterungen verraten [1]). Bemerkenswert ist auch, dass der Syrer Ephraim über den Abfassungsort des Lk. keine Kunde hat, wodurch die Ansicht bestätigt wird, dass er nicht in Syrien gesucht werden darf. Die Nachrichten über Joh. zeigen sich völlig unabhängig von der übrigen kirchlichen Tradition, können auch aus dem Evangelium selbst und den sonst überlieferten Nachrichten über den Apostel Johannes nicht erschlossen sein. Als Nachricht eines Lokalkundigen verdient sie ebensoviel Beachtung wie die Tatsache, dass der Kleinasiate Papias über die Entstehung des Johannesevangeliums sowenig etwas mitgeteilt hat, wie irgend einer der älteren Kleinasiaten.

Die syrische Herkunft des Evangeliums lässt sich indes noch durch andere indirekte Zeugen sicherstellen. Unter den uns erhaltenen christlichen Schriften aus der Zeit des Irenäus steht wohl keine in Denkweise und Ausdrucksweise dem 4. Evangelium näher als die Briefe des Ignatius. Um Zitate, seien es auch gedächtnismässig reproduzierte Sätze, handelt es sich dabei keineswegs [2]), und der früher oft versuchte Nachweis, dass Ignatius das Vorhandensein des 4. Evangeliums durch seine literarische Abhängigkeit von ihm sicher stelle, kann nicht erbracht werden. Nicht einmal bestimmte einzelne Parallelstellen lassen sich zusammenordnen, vielmehr liegt das Verhältnis so, dass zu einem Satz oder einer Ausführung des Ignatius immer eine Reihe verstreuter Wendungen bei Joh. sich zum Vergleich anbieten und ebenso umgekehrt. So ähnlich oft der Gedanke bei beiden ist, nirgends macht wörtliches Zusammentreffen oder Uebereinstimmung auch des Kontextes literarische Abhängigkeit wahrscheinlich. Es sind die gleichen Themate, aber selbständig behandelt, gewisse Stichworte und Begriffe sind beiden geläufig: λόγος (γνώμη θεοῦ, στόμα πατρὸς), φῶς, ζωή (τὸ ζῆν) σάρξ ἐγένετο (ἐν σαρκὶ γενόμενος θεὸς) ποιμήν, θύρα τοῦ πατρός, ὕδωρ ζῶν, ἄρτος θεοῦ, ἀναγεννηθῆναι (ἀνακτίσασθαι), μῖσος τοῦ κόσμου, ἄρχων τοῦ κόσμου (αἰώνος)

[1]) Dass Mk. sein Evangelium noch zu Lebzeiten des Petrus geschrieben habe und dass Petrus es noch eingesehen habe (so Clemens Al. bei Euseb. VI. 14) wird nicht behauptet. Vgl. Conybeau a. a. O.

[2]) Vgl. das Stellenregister in Zahns Ausgabe Patr. Apost. Op. II S. 382, wo Joh. 3 8 8 29 und 12 3 aufgeführt werden. Wie ein Zitat sieht höchstens die erste Stelle in Philad. 7 1: οἶδεν γὰρ (τὸ πνεῦμα) πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει καὶ τὰ κρυπτὰ ἐλέγχει. Der Gedanke ist an beiden Stellen völlig verschieden, dem Gedanken von Ignatius liegt Joh. 8 14 näher. Es handelt sich um Verwendung einer sprüchwortartigen Redewendung.

τούτου u. a. Ferner zeigt sich mit oder ohne Annäherung im Ausdruck eine starke Verwandtschaft der christologischen und soteriologischen Grundanschauungen: Christus ist bei Ignatius θεὸς ἀνθρωπίνως φανερούμενος, ist ἐν ἑνότητι τῷ πατρὶ, ist anderseits = τὸ πνεῦμα; es heisst von ihm ἄνευ τοῦ πατρὸς οὐδὲν ἐποίησεν. Eins sein mit Christus ist Eins sein mit Gott, weil Christus eins ist mit Gott, daher die Notwendigkeit des μένειν ἐν Χριστῷ; Auffassung des Abendmahls unter dem Gesichtspunkt der Gottesgemeinschaft und der ζωὴ αἰώνιος. Dazu kommt, dass bei beiden die jüdischen, messianischen und eschatologischen Vorstellungen, ebenso wie die synoptische Ethik Jesu zurücktritt, dass auf Sündenvergebung und auf Sühnewirkung des Todes Jesu kaum reflektiert wird, dagegen aber die allgemeinen Begriffe der ἀγάπη, der ἐντολή, des Vorbildes Christi beiden geläufig sind.

Die geistige Verwandtschaft fällt in die Augen. Den Nachweis dafür im Einzelnen zu erbringen ist nach der gründlichen Untersuchung von E. von der Goltz[1]) nicht mehr erforderlich. Es kann hier einfach darauf verwiesen werden. Sein Ergebnis, dass Ignatius und Joh. durch die Teilnahme an derselben geistigen Atmosphäre mit einander verbunden sind, ist wohl ziemlich allgemein anerkannt. Es kann aber dann kaum fraglich sein, wo wir diese Atmosphäre zu suchen haben. Jedenfalls nicht in Kleinasien. Anzunehmen, dass Ignatius erst auf seiner Reise an der kleinasiatischen Küste entlang auf dem Wege nach Rom die „johanneischen“ Ideen in sich aufgenommen habe, ist absurd und bedarf keiner Widerlegung. Denn was Ignatius gibt, sind nicht aufgelesene Brocken einer kürzlich ihm bekannt gewordenen Denkweise, sondern längst verarbeitet und zum geistigen Eigentum geworden, mit dem er nicht ohne eine gewisse wenigstens formale Originalität schaltet. Ignatius schreibt an kleinasiatische Gemeinden, aber was der antiochenische Bischof diesen Gemeinden sagt, das hat er aus seiner Heimat mitgebracht und ebendort in Antiochien (Syrien) haben wir die geistige Atmosphäre zu suchen, in der er seine „johanneische“ Theologie sich erworben und gebildet hat. Ebenso zwingend ist dann aber auch der Schluss, dass das 4. Evangelium in ebenderselben Gegend entstanden ist, auf deren Boden die so nah verwandte „ignatianische“ Theologie gewachsen ist.

[1]) Ignatius von Antiochien als Christ und Theologe. T. u. U. XII. 3. 1894. S. 118—144.

Gleichwohl konstruiert von der Goltz[1]) aus der Verwandtschaft zwischen Joh. und Ignatius unter Heranziehung der deuterpaulinischen Schriften[2]) und Justins eine kleinasiatische „johanneische" Anschauungsweise, indem er von dem nicht weiter geprüften Axiom der ephesinischen Herkunft des 4. Evangeliums ausgeht. Um die Konstruktion möglich zu machen, muss er dann freilich die durch nichts nahegelegte Vermutung wagen, Ignatius habe früher einmal in Kleinasien gelebt und sei dort unter den Einfluss des johanneischen Kreises geraten. Mit Recht hat Harnack gegen diese Hypothese Einspruch erhoben[3]). Sie stellt in der Tat die Dinge auf den Kopf. Die Beziehungen zwischen beiden geben kein Recht, den Bischof von Antiochien für Kleinasien zu reklamieren, wohl aber umgekehrt muss aus ihnen auf die syrische Herkunft des 4. Evangeliums geschlossen werden. Um als kleinasiatischer Theologe zu gelten, fehlt Ignatius — und übrigens auch Joh. — so gut wie alles, die Eschatologie („Chiliasmus"), die Wertschätzung des A. T.s und der Heilsgeschichte, der hierarchische Successionsgedanke. Und warum, wenn diese johanneische Luft in Kleinasien wehte, merkt man sie am stärksten bei dem Syrer Ignatius, bei seinem Freunde Polycarp von Smyrna dagegen überhaupt nicht[4]), warum zeigt sich auch sonst in Kleinasien bis auf Irenäus kaum eine Nachwirkung der ignatianischen Schriften, wenn diese die Theologie jener Gegend vertreten? Hat Ignatius dort wenig Eindruck gemacht, so hat er um so stärker die Entwicklung der Anschauungen in der syrischen Kirche beeinflusst. Die syrische Didaskalia[5]) gibt in Kap. IX eine Auffassung der kirchlichen Aemter, die der ignatianischen aufs nächste verwandt ist: der Bischof an der Stelle Gottes, der Diakon an Christi Stelle, die Presbyter den Aposteln gleich. Dazu die ignatianisch klingende Ermahnung, nichts ohne den Bischof zu tun, der der „Mund Gottes" ist. Uebrigens finden sich auch Berührungen mit dem Joh.evange-

[1]) A. a. O. S. 129f.

[2]) Vgl. die Tabellen am Schlusse des Buches. Ob Ignatius Eph. und Col. gelesen hat, bleibt fraglich, die meisten Parallelen lassen sich durch Rückgang auf Stellen der echten Paulinern verstehen, doch wird an einigen Stellen die Annahme, dass Eph. (Col.) gelesen sind, den Tatbestand besser erklären. I Petr. kennt Ign. nicht, Past. dagegen wohl in einer älteren als der kanonischen Rezension, ohne die Kirchenordnungsstücke.

[3]) S. Chronologie der altchristl. Literatur, S. 396 Anm. 3.

[4]) Beachtenswert ist auch, dass Polycarp den I. Petrusbrief geradezu ausschreibt, während Ign. ihn gar nicht kennt.

[5]) Achelis und Flemming, Texte und Untersuchungen N. T. X. 2.

lium, obwohl ausdrückliche Zitate fehlen[1]). Möglicherweise handelt es sich auch hier um Einwirkung gleicher Ueberlieferung. Die ziemlich genaue Anspielung auf die Fusswaschungsszene (Kap. XVI) spricht nicht dagegen. Der ignatianische Einfluss geht dann weiter zu den Apostol. Konstitutionen und bis zu Chrysostomus[2]). Es ist also keine Frage, wo die ignatianische Anschauungsweise zu Hause ist.

Bemerkenswert ist es auch, dass Beziehungen des Ignatius zu Lk. nicht fehlen, obwohl er Evangelium und Act. nicht zitiert, auch nicht gelesen zu haben scheint. Wenigstens ist unter den freilich spärlichen Anspielungen auf die evangelische Ueberlieferung keine, die auf Lk. führte[3]). Er kennt die Jungfrauengeburt, aber in der Ueberlieferung des Mt.[4]), zitiert bei der Erwähnung der Taufe Jesu Mt. 3 15, erwähnt aber Sm. 3 eine Erscheinung des Auferstandenen vor den Jüngern, die mit Lk. 24 36 ff. ebenso verwandt ist, wie mit Joh. 20 19 ff., ohne doch aus einer dieser Stellen übernommen zu sein. Deutlich aber ist eine Berührung mit Lk. zu konstatieren in den symbolartigen Formeln (Eph. 3 2 18 2 20 2, Magn. 11, Trall. 9 1, Smyrn. 1 1, Polyc. 3 2), die abgesehen von Paulus I. Cor. 15 3. 4 nur in Act. Parallelen haben (Act. 10 38—43, vgl. auch 4 10. 27 13 26—31).

An dem Ignatius und Joh. gemeinsamen Gut nimmt auch Justin in beschränkterem Masse teil (s. die Tabellen III b u. c bei von der Goltz). Indes lässt sich von ihm aus in unserer Frage kaum ein Beweis führen. Hat er das 4. Evangelium gelesen — was ich freilich nicht für wahrscheinlich halte — so lässt sich aus dem Zusammentreffen mit ihm für die Lokalisierung des 4. Evangeliums nichts gewinnen. Aber auch wenn die Berührungen indirekt vermittelt sind, durch Abhängigkeit von gleicher geistiger Atmosphäre, so bleibt die Frage, für welche Gegend Justin als Zeuge gelten soll. Dass er wahrscheinlich in Ephesus Christ geworden ist, beweist weder, dass er dort geschrieben hat, noch dass er dort gerade die „johanneischen" Anschauungen in sich aufgenommen hat. Unter den Berührungen zwischen Justin und Joh. betreffen nur 2 die Ueberlieferung vom Leben Jesu: Dial. 88, 316 ∽ Joh. 1 19 ff.

[1]) Es klingen an Joh. 3 16 4 44 6 38. 39 7 24 12 25 13 4. 5. 14 f. 21 17 12 18 28. NB! von den Briefen ist keine Spur.

[2]) S. darüber Harnack, Dggesch. II. 421 ff. und Chronologie S. 395 Anm. 1.

[3]) Durchweg weisen die Anklänge auf Mt. als Vorlage; s. den Nachweis bei v. d. Goltz S. 137 f.

[4]) Bemerkenswert sind die Spuren der Bekanntschaft mit der im Protevgl. Jakobi verarbeiteten Form der Legende.

und Apol. I. 61 ∽ Joh. 3 3 ff. Ueber die erst genannte Parallele ist bereits oben gesprochen und gezeigt worden, dass die Art des Zusammenstimmens die Annahme erfordert, dass Justin hier einen ausserkanonischen Evangelientext benutzt, der zwischen Lk. und Joh. steht. Die zweite Parallele, auf die mit Nachdruck von denen hingewiesen wird, die bei Justin Bekanntschaft mit dem 4. Evangelium nachweisen wollen, verliert sehr wesentlich an Beweiskraft, da das gleiche „johanneische" Wort — durch die Einfügung der Taufformel später erweitert — auch in den Ps.-Clement. Homilien XI. 26 vorliegt[1]) und zwar in einer z. T. genauer mit Justin übereinstimmenden Form. Auch in diesem Fall liegt also die Vermutung nahe, dass der gemeinsame Besitz durch eine ausserkanonische Evangelienschrift vermittelt ist. Die übrigen Parallelen, die sich kaum irgendwo einem wörtlichen Zitat nähern, betreffen ganz überwiegend die christologischen Ideen (λόγος, ζωὴ, φῶς, σαρκοποιηθείς, ἐκ θελήματος θεοῦ, μόνος υἱὸς, Χρ Handeln in Analogie mit dem Handeln Gottes, in Χρ Gott erkannt, ὕδωρ ζωής, ἄμπελος, σάρξ καὶ αἷμα), dieselben Ideen, die auch bei Ignatius wirksam sind. Es fragt sich, ob Justin sie erst kennen lernen konnte, als er Christ wurde. Das wird man kaum behaupten können, denn die ganze christologische Terminologie, in der Justin, Ignatius und Joh. sich bewegen, ist keine genuin christliche Schöpfung, vielmehr handelt es sich nur um die Anwendung längst geprägter, in der hellenistischen Religionswelt geläufiger Denkformen auf das Verständnis Christi. Es ist daher wohl anzunehmen, dass Justin, auch ehe er selbst Christ wurde, nicht nur diese religiös-theologischen Begriffe kannte, sondern auch bei seinem Suchen nach der wahren Philosophie von der christlichen Deutung und Verwertung dieser Ideen erfahren hat. Es ist dabei zu bedenken, dass Justin von Geburt Samaritaner war, und also seine erste Bildung in demselben Gebiet empfangen hat, in dem Ignatius und Joh. ihre Heimat hatten. Denn für die Samaritaner war, wie das das Verhalten der samaritanischen Gnostiker beweist, Antiochia die geistige Zentrale und es unterliegt keinem Zweifel, dass Justin, wenn er in die Welt ging, auch Antiochia aufgesucht, und von dort nicht nur indirekt — durch die hin und hergehenden Beziehungen zwischen Samaria und Syrien — sondern auch direkt in seinem religiösen Denken beeinflusst worden ist. Diese Erwägung

[1]) Gedankenparallele auch I Petr. 1 23 und entfernt Ignat. Trall. 8 ἀνακτίσασθε ἑαυτούς.

ist freilich nicht ausreichend, um etwa von Justins Geistesverwandtschaft mit dem 4. Evangelium aus die syrische Herkunft des letzteren zu erweisen. Wohl aber wird sie uns hindern, Justin, weil er in Ephesus — vermutlich — Christ wurde, für Kleinasien zu reklamieren und speziell jene „johanneischen" Ideen von dort abzuleiten. Der Schluss hätte nur dann einige Beweiskraft, wenn die ephesinische Herkunft des 4. Evangeliums feststände. Fällt diese Voraussetzung, so sind die johanneischen Parallelen auch kein Zeugnis mehr für ein ephesinisches Christentum des Justin [1]) und es muss uns genügen, dass der Tatbestand auch von unserer Voraussetzung der syrischen Herkunft des 4. Evangeliums aus verständlich ist.

IV.

Eine Schwierigkeit blieb noch bisher unberührt: wenn das 4. Evangelium im Bereich der syrischen Kirche entstanden ist, wie kommt es, dass die Kenntnis davon, bis auf die entlegene Notiz Ephräms, in der kirchlichen Literatur verloren ging, statt dessen aber die Behauptung des kleinasiatischen Ursprungs sich allgemein durchsetzte? Ohne Grund kann diese Behauptung nicht sein, das 4. Evangelium muss trotz unserer Nachweise etwas mit Kleinasien zu tun haben. Man wird sich in diesem Zusammenhang daran erinnern, dass die Ephesus-Tradition da, wo sie auftritt, nicht speziell die Herkunft des 4. Evangeliums betrifft, sondern die Herkunft der johanneischen Schriften, Evg., Apoc. und Brief(e), von demselben ephesinischen Apostel Johannes, der seit Irenäus als die besondere kleinasiatische Autorität gilt. Aus dieser Tatsache darf man den Schluss ziehen, dass Evgl., Apoc. und Brief einmal als eine engverbundene Schriftgruppe aufgetreten sind. Ob von Anfang an, ist freilich noch eine Frage (die äusseren Zeugnisse sind dieser Annahme nicht günstig). Am spätesten begegnet die ausdrückliche Erwähnung des Evangeliums (Aloger, Irenäus) und zwar tritt sofort damit auch die johanneische Schriftengruppe auf. Schon etwas früher, um die Mitte des Jhrhts., begegnet die Apoc. allein bei Justin als Werk des Apostels Johannes, ohne Angabe der Herkunft, und gleich-

[1]) Als Zeuge für kleinasiatisches Christentum kann Justin allerdings gelten, aber nicht wegen seiner johanneischen Anklänge, sondern wegen seiner eschatologischen Interessen, seiner im Vergleich zum 4. Evangelium positiven Haltung zum Volk Israel, seiner moralistischen Auffassung des Christentums. Uebrigens hat seine λόγος-Theologie mit dem 4. Evangelium kaum mehr als die Gleichung Χρ = λόγος gemein.

zeitig zitiert Papias den 1. Brief, ob mit Nennung der Quelle und ob mit Bezeichnung der Quelle als Johannesschrift ist aus Eusebius freilich nicht zu ersehen. Wie ist diese Sachlage zu erklären, wenn der syrische Ursprung des Evangeliums festgehalten wird? Ohne Frage gehört die Apokalypse nach Kleinasien, die 7 Sendschreiben lassen keine andere Annahme zu und für diejenigen, die sich mit Harnack zu der kritischen Ketzerei bekennen, die die Apokalypse und das Evangelium auf einen Verfasser zurückführt [1]), ist eben damit die kleinasiatische Herkunft auch des Evangeliums erwiesen. Diese Auffassung wird kaum viel Zustimmung finden, ausser bei denen, die in der Rettung der kirchlichen Ueberlieferung eine wissenschaftliche Aufgabe sehen und es sich dabei so leicht machen wie Zahn in seiner für einen so gelehrten Forscher erstaunlich oberflächlichen Behandlung der Frage in der Einleitung in N. T. (II. 61 ff.). Für Harnack handelt es sich bei der Identifizierung nur um den Verfasser der 7 Sendschreiben und der christlichen Bearbeitung des apokalyptischen Quellenmaterials in der Apc. Die Einheitlichkeit der Apc. vorausgesetzt, ist die Identifizierung ihres Verfassers mit dem 4. Evangelisten überhaupt nicht ernstlich diskutabel. Aber auch bei der Einschränkung, die Harnack hinzufügt, scheint mir seine These unmöglich. Ich vermag wenigstens in den christlichen Bestandteilen der Apc. keineswegs „denselben Geist und dieselbe Hand“ zu sehen, „die uns das Evangelium geschenkt haben“ [2]). Vielmehr besteht zwischen beiden ein tiefgehender Gegensatz der Interessen. Wer die jüdisch-apokalyptischen Stoffe in der Weise wie es in Apc. geschehen ist, in seine christliche Mahnschrift aufnahm, muss zum mindesten ein in gleicher Richtung bestimmtes Interesse gehabt haben. Das 4. Evangelium aber zeigt deutlich, auch wenn man Stellen wie 5_{27-29} nicht für abschwächende Interpolationen hält, eine gänzlich andere Denkweise, die aus dem eschatologischen Gerichtsdrama ein in der Geschichte sich vollziehendes Gericht werden lässt und das ewige Leben ins Diesseits hineinzieht. Will man daneben Stellen wie die genannte für ursprünglich halten, so kann man sie nur als Akkommodationen an das Vulgärchristentum beurteilen, die entgegengesetzte Richtung des Interesses bleibt bestehen. Auch der Vergleich der Stellung des Verf. der Apc. zum Judentum und seinen nationalen kirchlichen Ansprüchen

[1]) Chronologie S. 675 Anm. 1: vgl. auch die oben (S. 34) zitierte Aeusserung.
[2]) Harnack a. a. O.

mit der Haltung des 4. Evangelisten zum jüdischen Volk schliesst die Identität der Verfasser m. E. aus [1]).

Dass gleichwohl zwischen Apc. und Evangelium (und Briefen) eine Verwandtschaft besteht, ist nicht zu leugnen. Unter den Anklängen fallen freilich solche wie πηγὴ ὕδατος ζωῆς, ἡ νύμφη (die Gemeinde), ἄρνιον (Evangelium: ἀμνὸς τοῦ θεοῦ) [2]) ποιμήν kaum ins Gewicht. Diese Termini können als Gemeinbesitz der hellenistischen Christenheit jener Zeit gelten und beweisen umsoweniger, als Verwendung oder sprachliche Formulierung nicht übereinstimmen. Auch die in Apc. häufig wiederkehrende Formel λόγος θεοῦ καὶ μαρτυρία Ἰησοῦ = christliche Religion, ἔχειν λογ. καὶ μαρ. = Bekenntnis zum Christentum, hat mit dem λόγος und der μαρτυρία des 4. Evangeliums nichts zu tun. Ueberhaupt ist der lexikalische Befund mit Vorsicht zu verwerten und ein Satz wie der von Z a h n aufgestellte [3]): „Ein Blick in die Konkordanz unter μαρτυρεῖν und μαρτυρία (nur noch Mk. 14 55—59 von den falschen Zeugen) lehrt die Identität des Verf. aller Schriften des Joh." ist ein Muster von oberflächlicher Argumentation mit gezählten aber nicht gewogenen Worten. μαρτυρία im Sinne von Bekenntnis, in Apc. vorherrschend, fehlt im Evangelium ganz, umgekehrt findet sich der im Evangelium allein geltende Sinn: Zeugnis für etwas, Verkündigung, nur Apc. 1 u. 22 (darüber s. unten); μάρτυς in Apc. 5 mal, μαρτύριον Apc. 15 5 haben im Evangelium keine Parallele. Der zweite Blick in die Konkordanz beweist also eher das Gegenteil. B o u s s e t [4]) hat eine Fülle von sprachlichen Berührungspunkten zwischen Evangelium und Apc. nachgewiesen, die freilich auch nicht viel beweisen, da der Wert des Zusammentreffens etwa in der Verwendung der Präpositionen, Konjunktionen etc. nur an der zufälligen Schriftengruppe des N. T.s, nicht aber an der hellenistischen κοινὴ orientiert ist.

Trotz dieser Abstriche und Einschränkungen bleiben eine Reihe von Berührungen zwischen Evangelium und Apc., die nicht zufällig

[1]) Vgl. dazu J ü l i c h e r, Einleitung ins N. T.[3] S. 220. Es ist „eine der sichersten Thesen der neutestamentlichen Wissenschaft, dass von dem Verf. der Apc. im N. T. keine weitere Zeile erhalten ist, und am wenigsten in Joh."

[2]) Die Verwandtschaft ist nur scheinbar. ἄρνιον geht auf ganz andere Vorstellungen zurück als ἀμνὸς θεοῦ. Steht letzteres in Beziehung zu Jer. 53 und der Passahlammsymbolik (s. Paulus), so ist zu ersterer die Tiervision Henoch 85 bis 90 zu vergleichen; s. dazu S p i t t a, Streitfragen der Geschichte Jesu. S. 173 ff.

[3]) Einl. II 619.

[4]) Die Offenbarung Johannis (M e y e r s Kommentar XVI) 1896. S. 206 ff.

sein können. Identität der Verfasser anzunehmen reichen sie freilich entfernt nicht aus, eher wird man geneigt sein, eine Verwandtschaft zu konstatieren wie sie zwischen Joh. und Ignatius besteht; die Anteilnahme an dem Sprach- und Idengut der gleichen Gegend. Bei dieser Bestimmung des Verhältnisses der beiden Schriften, von denen die eine, Apc., in Kleinasien zu Hause ist, käme man zu dem Schluss, dass trotz aller Gegengründe auch für das Evangelium kleinasiatischer Ursprung angenommen werden müsse. Wie dann das Verhältnis des Evangeliums zu Ignatius und zu Lk. aufgefasst werden soll, ist freilich dunkel und doch hat die Verwandtschaft mit den Briefen des Syrers mindestens die vierfache Stärke, als die mit der Apc.

Sieht man indes genauer zu, an welchen Stellen der Apc. sich die johanneischen Anklänge finden, so ergibt sich eine andere Lösung der Frage. Die Anklänge, auch die sprachlichen, sind nämlich nicht über die ganze Schrift wesentlich gleichmässig verteilt, vielmehr ergeben sich bei der Durchsicht grosse Abschnitte, in denen jede johanneische Spur fehlt: 4—7 9 die Sieben-Siegelvision (abgesehen vielleicht von den einleitenden Worten 4 1), 8 1—11 19 die Sieben-Posaunen-Vision, 12 1—10 Drachenkampf, 12 18—13 18 die zwei Tiere, 14 1—20 das Gericht (abgesehen von V. 12 und 13) 15—16 Schalenvision 17—19 8 Gerichtsvisionen, 20 das tausendjährige Reich und die Auferstehung. In dem gesamten Text von 4 1—20 15 begegnen einigermassen belangreiche Anklänge an Joh. nur in 19 10 b. 13 b. Stellen, die sich deutlich genug als Eintragungen in den Text verraten. Wenn μαρτυρία Ἰησοῦ in 19 10 b als πνεῦμα τῆς προφητείας erklärt wird, so steht diese Deutung nicht nur im Gegensatz zu μαρτ. Ιης. in 10 a sondern auch zu dem sonst einstimmigen Gebrauch dieses Terminus in der Apc. Noch deutlicher ist die Interpolation in V. 13 b. Dass hier der Geheimname des Messias sofort verraten wird, ist ganz gegen den apokalyptischen Stil und die Bezeichnung ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ein aus griechischer Spekulation stammender Begriff, passt vollends nicht als Geheimname. Hier hat einer, der nicht der Verf. der Apc. ist, die ihm geläufige Bezeichnung für Jesus eingefügt und dieser Interpolator steht allerdings in unverkennbarer Beziehung zur johanneischen Literatur.

Die Hand des eigentlichen Verfassers der Apc. ist am sichersten erkennbar in den ersten 3 Kapiteln. Indes auch hier ist ein deutlicher Unterschied in der Häufigkeit und Stärke johanneischer Anklänge. Besonders auffallend ist die johanneische Sprachfärbung in

den einleitenden Versen 1 1—3. Hier stehen σημαίνειν, μαρτυρεῖν, μαρτυρία (in dem bei Joh. üblichen Sinn von Zeugnis) τηρεῖν. Im folgenden findet sich ausser einer Beziehung in V. 5 zu I Joh. 1 7 4 10 19 [1]) kein auffallend johanneischer Zug, nur die Briefschlüsse 2 7. 11. 17. 26—29 (3 5) 3 12 f. 21 f. erinnern wieder stärker an Joh., besonders 2 7 (πνεῦμα, νικᾶν, δώσω, φαγεῖν), 2 17) δώσω αὐτῷ τοῦ μάννα cf. Joh. 6 31 f.) 2 26 ff. (νικῶν, τηρῶν, τέλος, ἔργα μου, δώσω αὐτῷ ἐξουσίαν, ὡς κἀγὼ εἴληφα παρὰ τοῦ πατρός μου) 3 12, (νικῶν ἔξω ἐξελθεῖν, καταβαίνουσα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ — στύλον ἐν τῷ ναῷ τοῦ θεοῦ μου steht vielleicht in Beziehung zu Ignat. Phil. 3). In den Briefen selbst begegnet zwar hier und da ein johanneischer Ausdruck, aber nur der dem letzten Briefschluss vorangehende Satz 3 20 hat einigermassen johanneisches Gepräge. Während dann durch die ganze Schrift hin — die oben genannten Interpolationen abgerechnet — nichts an Joh. erinnert, drängt sich die Vergleichung wieder auf in Kap. 21 1—8, einer Komposition aus allerlei Reminiszenzen an frühere Stellen des Buches [2]) und dann wieder am Schluss des Ganzen in 22 6—8, wo die vorliegende Prophetenschrift eindringlich empfohlen und ihre Wahrheit bezeugt wird (vgl. Joh. 21 24. 25 20 30. 31 19 35 bemerke auch den wörtlichen Anklang an 1 1—3) und 22 18—20, wo ihr Textbestand durch scharfe Drohungen geschützt wird. Diese Schlussabschnitte mit ihrer Wendung an die Leser und Hörer des Buches heben sich ebenso von dem Buche selbst ab, wie das Vorwort 1 1—3 und sind von der gleichen Hand wie jenes zu gleicher Zeit abgefasst. Das Ergebnis ist wohl deutlich: die christliche Joh.-Apoc., selbst nicht ein Originalwerk, sondern eine Bearbeitung von jüdisch-apokalyptischen Quellen, ist als fertiges Ganzes von anderer Hand, erstmalig oder aufs neue, herausgegeben, zu diesem Zwecke mit einem Vorwort und einem Schluss, die sich an das Lesepublikum wenden, versehen und stellenweise leicht überarbeitet bezw. glossiert worden. An einigen Stellen, so in den Briefschlüssen und in 19 10 und 13, wohl auch 7 9—17 14 12. 13 und 21 1—8 ist diese Hand nachweisbar, doch mögen auch sonst kleine Weiterungen von ihr stammen, die sich nicht so deutlich abheben. Dieser Verfasser von Apc. 1 1—3, der Herausgeber der prophetischen Mahnschrift, steht zur johanneischen Literatur in Beziehung, nicht aber der christliche Apokalyptiker,

[1]) Wenn 1 5 mit P Q vulg. aeth. zu lesen ist λούσαντι ἡμᾶς ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν. Vgl. dazu Bousset a. a. O. 219.

[2]) Vgl. 19 7, 7 5, 7 7, 9 9 f. und die Briefschlüsse.

der in 1 4 mit der Angabe seines Namens in der üblichen literarischen Manier sein Sendschreiben beginnt. Den Herausgeber können wir nur in Kleinasien suchen, anderwärts müsste die Herausgabe und Empfehlung einer ausdrücklich an kleinasiatische Gemeinden gerichteten Schrift verwunderlich erscheinen und wäre wohl nicht geschehen ohne Verwischung oder Vertauschung der Gemeindenamen. Nach Kleinasien aber weist uns auch das Interesse des Herausgebers an einer so stark eschatologischen Schrift. Schon darum kann auch der Herausgeber nicht mit dem 4. Evangelisten identisch sein. Aber die Sprache des Vorworts und des Schlusses von Apc. ist auch nicht so nahe mit dem Stil des Evangeliums verwandt, dass man auf Identität der Verfasser schliessen könnte. Andrerseits wird das Verhältnis auch nicht als Teilnahme am gleichen Ideenkreise gedeutet werden können. Erkennbar wird die johanneische Art der Partien letzter Hand in Apc. an einem Wortschatz und gewissen Wendungen, die mit religiös-theologischen Ideen wenig zu tun haben und aus dem Einfluss einer geistigen Strömung nicht abgeleitet werden können. Vielmehr ist die Verwandtschaft literarisch vermittelt. Es scheint in jenen Partien der Apc. einer zu schreiben, der das 4. Evangelium oft gelesen und von seiner Ausdrucksweise sich mancherlei angeeignet hat. Dass dieser Herausgeber der Apc. Kleinasiate ist, widerspricht also nicht der Annahme, dass das Evangelium auf anderem Boden entstand. Denn dass es zur Zeit, als Apc. in Kleinasien bekannt wurde, dort vorhanden war und Einfluss auszuüben begann, ist durch den Widerspruch der „Aloger“ ausreichend bezeugt.

Können wir in dem kleinasiatischen Herausgeber der Apc. also nicht den Verfasser des 4. Evangeliums suchen, so spricht allerdings alles dafür, dass er es ist, der an einzelnen Stellen des 4. Evangeliums redet. Es gehört zu den besonders eigentümlichen Zügen der Anschauungsweise des Evangeliums, dass in ihm die Begriffe ζωὴ αἰώνιος, ἀνάστασις, κρίσις ihres eschatologischen Charakters entkleidet werden. Die scharfe Scheidung von Gegenwart und Zukunft wird aufgehoben, die Glaubenden sind schon vom Tode zum Leben hindurchgedrungen, haben schon jetzt ewiges Leben (3 36 5 24—25 6 47), sterben nicht (11 25. 26 6 50 f.). Auch das Gericht ist nicht ein Ereignis der Endzeit, sondern ein Erlebnis der Gegenwart, es vollzieht sich in der mit der Erscheinung Jesu beginnenden Scheidung der Geister, als ein Selbstgericht: an Jesus glauben, entzieht dem Gericht, nicht glauben ist schon Selbstverurteilung (3 17—19 3 36 5 24 9 39).

Die in Kap. 14 ausgesprochenen Vorstellungen von dem Parakleten, der nach Jesu Hingang zum Vater seine Stelle bei den Seinen ausfüllt, schieben den Parusiegedanken beiseite: der Geist der Wahrheit wird bei ihm sein in Ewigkeit, bei ihnen, in ihnen, dann haben sie das in Jesus vorhandene Leben aus Gott, durch ihn ist Jesus selbst in ihnen (14 16. 17. 19 f. 23). Die in diesen verschiedenen Aussagen des Evangeliums entwickelte einheitliche Auffassung lässt keinen Raum für die dramatischen Vorstellungen jüdischer Eschatologie und urchristlicher Apokalyptik. Auch die Anschauung des 4. Evangeliums kann dramatisch genannt werden, aber es handelt um das durch die Worte καταβαίνειν und ἀναβαίνειν bezeichnete Drama der Erlösung durch die Erscheinung Christi auf Erden, die mit der Rückkehr zum Vater ihren Abschluss erreicht. Innerhalb dieser so begrenzten Handlung liegen Gericht, Auferstehung, ewiges Leben und in dem Besitz des Geistes erleben die Gläubigen die aus einem Vorgang in einen Zustand verwandelte Wiederkunft. Doch diese einheitliche Anschauung wird an einigen Stellen des Evangeliums durchkreuzt durch Worte, die die vulgär eschatologischen Vorstellungen hineintragen. Obwohl 11 25 f. die ἀνάστασις ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ als unzureichend beiseite geschoben ist, begegnet 6 40. 44. 54 wörtlich gleichlautend die Wendung καὶ ἀναστήσω αὐτὸν ἐγὼ ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ, was an keiner der Stellen dadurch gefordert ist, dass sonst der Satz unvollständig wäre. Ebenso störend wirkt im Zusammenhang 5 27—29, eine Dublette und plumpe Korrektur von 5 25—26. Die vulgäre Vorstellung der leiblichen Auferstehung und des Gerichts am jüngsten Tag wird im Widerspruch zum vorigen nachgetragen (vgl. auch die unjohanneische Verbindung ἀνάστασις ζωῆς und οἱ τὰ ἀγαθὰ ποιήσαντες). Dieselbe Hand hat dann in Kap. 14 3 und 18 b = 28 b (ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς) die Parusieerwartung nachgetragen [1]), in V. 28 wird dadurch deutlich der Zusammenhang zerstört, indem der Trost schon vorweggenommen und das folgende εἰ ἀγαπᾶτέ με, ἐχάρητε ἄν ὅτι πορεύομαι um die Wirkung gebracht wird. Während hier die Parusieerwartung ein Fremdkörper ist, hat sie im Schlusskapitel 21 22. 23 Daseinsrecht. Dieses Kapitel stammt als Ganzes nicht von dem Verfasser des Evangeliums, sondern wie wir meinen, von demselben, der die Apc. herausgab und von ihm werden dann auch die eschatologischen Korrekturen in Kap. 5, 6 und 14 herrühren.

[1]) Vgl. Wellhausen, Erweiterungen und Aenderungen im 4. Evgl. S. 10 f.

An den Herausgeber von Apc. erinnert im Kap. 21 auch die redaktionelle Beglaubigung am Schluss V. 24. 25, die im Wortmaterial an Apc. 22 6 u. 18—20 vgl. auch 1 1—3 eine Parallele hat. Eine nähere Parallele ist freilich der Schluss des Evangeliums selbst 20 30. 31. Es hat den Anschein, als sei dieser Abschluss — der sich m. E. nicht gut auch als Nachtrag auffassen lässt — die Vorlage gewesen, die in 21 24 f. und im Schluss der Apc. nachgeahmt wurde. Von der gleichen Hand, die Joh. 21 24. 25 schrieb, stammt aber auch ersichtlich die Beglaubigung des Blutwunders am Kreuz 19 35, und in diesem Zusammenhang begegnet auch bezeichnenderweise das Zitat aus Sach. 12 10 wie Apc. 1 7 abweichend von LXX. Dass es 19 37 ein Nachtrag ist, zeigt schon die ungewöhnliche Einführung καὶ πάλιν ἑτέρα γραφὴ λέγει, zudem passt es auch nicht[1]). Dagegen scheint das Zitat V. 36 ursprünglich zu sein, denn die Anschauung, dass Jesus das wahre Passahlamm war, ist dem Evangelium eigentümlich[2]). Dass in V. 35 einer spricht, der nicht die vorliegende Erzählung geschrieben hat, ist wohl ohne weiteres klar und ebenso ist deutlich, dass derselbe hier redet, der in 21 24. 25 dem Verfasser des Evangeliums das Zeugnis der Zuverlässigkeit gibt. Diese Berufung auf die Autorität dessen, der hinter dem Evangelium steht, weist zurück auf die eigentümliche Gestalt des ungenannten Lieblingsjüngers Jesu, von dem wir hier zuletzt erfahren, dass von ihm unter Berufung auf ein Jesuswort das Gerücht verbreitet war, er werde nicht sterben bis zum Kommen Jesu. Es liegt nahe, an den Schluss der Apc. zu erinnern, die mit der Verheissung und sehnsüchtigen Erwartung des baldigen Kommens Jesu schliesst, und der Eindruck, dass wir in den Nachträgen zum Evangelium ein Werk des Herausgebers der Apc. vor uns haben, wird durch den Vergleich bestärkt.

Dass Kap. 21 ein Nachtrag zum Evangelium ist, hat man längst erkannt und kann trotz der grossen sprachlichen Uebereinstimmung mit dem Evangelium[3]) nicht zweifelhaft sein. Die hier (V. 1—14) erzählte und als die „dritte“ gezählte Erscheinung des Auferstandenen gehört einer dem Evangelium fremden Ueberlieferung an, was schon aus dem galiläischen Schauplatz der Erscheinung und dem Auftreten

---

[1]) Wellhausen a. a. O. S. 30 und E. Schwartz, Aporien im 4. Evgl. Nachrichten d. k. Ges. d. Wiss. Göttingen 1907. S. 360 f.

[2]) Darüber Wellhausen a. a. O. und Schwartz S. 361. Die gleiche Auffassung auch im Petrevgl., vgl. oben S. 47.

[3]) Vgl. Jülicher, Einl. ins N. T.[3] S. 311 f.

der Zebedäussöhne (im Evangelium sonst nie genannt) hervorgeht, noch mehr aber daraus, dass es sich hier deutlich genug um eine erste Erscheinung handelt. Nach Joh. 20 ist das späte Erkennen und der Zweifel der Jünger an der Identität der Erscheinung mit Jesus, ihre Scheu, ihn zu fragen, nicht motiviert, noch auffallender ist nach 20 21, dass die Jünger wieder zu ihrem frühern Handwerk zurückgekehrt sind. So wenig die Erscheinung am See, in der Petrus eine besondere Rolle spielt (vgl. 21 7 u. 11 a) ins 4. Evangelium hineingehört, so gut passt sie zum Markusevangelium, das mit der Weisung an die Frauen „den Jüngern und Petrus" zu sagen: „er geht euch nach Galiläa voran", auf eine derartige Erscheinung, wie sie Joh. 21 vorliegt, hinweist. Auf gleiche Spur führt das Petrusevangelium, das über Mk. 16 8 noch eine Strecke weit hinausführt und im Anfang einer Erscheinungsgeschichte, die am galiläischen See spielt, abbricht. Auch Lk. 24 34 hat eine Erscheinung von Petrus (und zwar als die erste, entscheidende) gekannt, aber nicht berichtet. So ist von H. Schmidt[1]) wohl zwingend nachgewiesen, dass wir in Joh. 21 eine Verarbeitung des echten Markusschlusses haben, dessen Inhalt auch Lk. 5 1—11 und 24 41—43 verarbeitet ist. Dass es sich um zwei Erscheinungen handelte, ist noch jetzt aus Joh. 21 zu erkennen, eine die von einem Fischzug erzählt und in einem Gespräch des Simon mit Jesus gipfelte (21 3—8. 11, letzteres, das in Lk. 5 8. 10 noch anklingt, ist in Joh. 21 ausgefallen, sodass der Erzählung die Petruspointe fehlt), eine zweite, die am Strande spielt und bei der Jesus am Brotbrechen erkannt wird (21 9. 10. 12. 13)[2]).

Warum diese Markusüberlieferung nachgetragen wurde, ist unschwer zu erkennen. Die von Paulus als alte Ueberlieferung bezeugte Tatsache, dass der Auferstandene zuerst dem Petrus, darauf den Zwölfen erschienen war, ist im Evangelium ganz übergangen und das war da, wo die Petrusüberlieferung des Markus in Geltung war, ein empfindlicher Mangel[3]). Der feststehenden Ueberlieferung musste ihr Recht werden, wenn das ohnehin sehr stark abweichende Evangelium im Bereich der Petrusautorität annehmbar sein sollte. Aber das Verhalten des Ergänzers ist gerade in Bezug auf die Behandlung des Petrus eigentümlich. Wie aus der Parallele in Lk. 5 noch er-

---

[1]) Der echte Markusschluss. Veröffentlichungen des Pred.-Seminars zu Naumburg a. Q. 1906.

[2]) Vgl. auch Heitmüller in Schriften des N. T.s II. 3. S. 312.

[3]) Auch Lukas hat sie nicht völlig übergehen können: 24 34.

kennbar, gipfelte die erste Erzählung des Markus in der Restitution des gefallenen Petrus. Dieser Zug ist ausgefallen: Petrus drängt sich zwar vor, sein Vorauseilen bleibt aber ohne Resultat. So verliert schon die Erzählung etwas von ihrer Bedeutung für das Ansehen des Petrus. Dies Ansehen gründete sich sehr wesentlich darauf, dass er zuerst den Auferstandenen sah. Bemerkenswerterweise ist ihm auch dieser Ruhm in Joh. 21 halb und halb genommen, nicht er erkennt Jesus zuerst, sondern ein anderer muss es ihm erst sagen, der ungenannte Jünger, „den Jesus lieb hatte", der, auf den am Schluss das Evangelium zurückgeführt wird. Diese Haltung ist eigentümlich genug: die Petrusautorität wird anerkannt, indem die entscheidende Petrusüberlieferung nachgetragen wird, zugleich aber wird dem Petrus ein anderer, die besondere Autorität, die im Evangelium redet, übergeordnet.

Dieselbe schwankende Haltung zeigt auch die Fortsetzung, die Petri Einsetzung ins Hirtenamt berichtet. Es ist nicht unmöglich, dass das im vorigen ausgefallene Gespräch zwischen Petrus und Jesus das Material zu dieser neuen selbständigen Szene abgegeben hat, möglich auch, dass eine andere selbständige Ueberlieferung benutzt wurde. Jedenfalls handelt es sich auch hier um ein Stück Petrustradition, zu Ehren des Berühmtesten unter den „Zwölf" erzählt. Seine leitende Stellung in der Kirche erscheint hier als beruhend auf ausdrücklicher Uebertragung des Amtes durch Jesus. Die Hirtenstellung des Petrus wird also in Joh. 21 rundweg anerkannt, auch sein Märtyrerruhm nicht verschwiegen. Gleichwohl ist deutlich, dass auch dieser zweite Nachtrag nicht in majorem gloriam Petri geschrieben ist[1]). Die dreimalige Frage Jesu erinnert mit unverkennbarer Absicht an die dunkle Stunde in der Vergangenheit des Apostels und das πλέον τούτων weist den Anspruch des Petrus, als der Jesus vor allen besonders vertraute Jünger zu gelten, ab. Offenbar ist auch: ἀγαπᾷς με πλέον τούτων (15) ἀγαπᾷς με (16) φιλεῖς με (17) als absteigende Klimax gemeint: was das persönliche Verhältnis des Petrus zu Jesus angeht, so gilt von ihm nur, was von allen Jüngern gilt (cf. 16 26 φιλεῖν), dagegen waltet ein besonders inniges Verhältnis (ἀγαπᾶν) zwischen Jesus und dem ungenannten Jünger, der auch hier wieder auftritt, um Petrus in Schatten zu stellen. Ihm gilt das

[1]) So Heitmüller a. a. O. S. 313, der in 21 11 Σιμ. Πετρ. . εἵλκυσεν τὸ δίκτυον die Absicht angedeutet findet, Petrus als den eigentlichen Leiter der Mission vor allen andern Jüngern hervorzuheben.

letzte Wort des Evangeliums, er erscheint als unzertrennlich von Jesus, er empfängt eine Verheissung, die noch über das Martyrium geht und deren Wert einem möglichen Einwand gegenüber festgehalten wird. Zwei Autoritäten stehen in Frage, zwischen denen offenbar eine gewisse Spannung vorhanden ist, die eine ist die neue besondere Autorität, von der das Evangelium hergeleitet wird, die andere der „Apostelfürst" Petrus, dessen Ansehen in der Kirche längst feststeht. Das Bestreben des Verf. von Joh. 21 ist nun offenbar, seine neue Autorität neben der des Petrus zu legitimieren, ohne doch das feststehende kirchliche Ansehen des Petrus zu bestreiten: Ihm mag in der Leitung der Kirche die erste Stelle gebühren, als Gewährsmann für die Ueberlieferung von Jesus steht er hinter dem Ungenannten zurück, der an Jesu Brust lag und ihn, wie kein anderer kannte.

Dieselbe Absicht beherrscht aber auch sämtliche Lieblingsjüngerstellen des Evangeliums: sie bestimmen die besondere Stellung des Ungenannten neben und in gewisser Beziehung über Petrus. Nur durch seine Vermittlung erfährt Petrus, der Sprecher des Jüngerkreises, das Geheimnis, wer den Herrn verraten wird (13 21 ff.); nur durch seine Vermittlung kann Petrus dem Herrn in den Palast des Hohenpriesters folgen und Zeuge der nächtlichen Verhandlungen ist nur der „andere" Jünger (18 5 ff.); mit dem andern Jünger zusammen läuft Petrus zum leeren Grabe, der andere ist zuerst da, Petrus geht dann freilich als erster hinein, aber von dem andern allein wird gesagt, dass er glaubte (20 2 ff., vgl. 21 7, wo er zuerst den Auferstandenen erkennt). Und dieser Lieblingsjünger wird von Jesus selbst unmittelbar vor dem Tode gleichsam zum Testamentsvollstrecker eingesetzt (19 26 f.), während sonst Petrus in der Kirche dafür gilt. Alle diese Stellen, die also mit der in Kap. 21 hervortretenden Auffassung vollkommen zusammenstimmen [1]), sind im Text des Evangeliums kritisch verdächtig [2]) und es ist uns daher kaum zweifelhaft, dass alle Lieblingsjüngerstellen im Evangelium von derselben

[1]) Heitmüller a. a. O. II. 3 S. 314 meint eine verdeckte Verschiedenheit konstatieren zu müssen, die aber nur dann besteht, wenn man wie er in Kap. 21 eine rückhaltlose Anerkennung des Petrus findet. Dass die Anerkennung aber nicht „rückhaltlos", sondern halb ist, glaube ich deutlich gemacht zu haben.

[2]) Vgl. oben S. 40 f. 50 f. 74. In Kap. 20 ist die Unterbrechung des Zusammenhangs deutlich. V. 1 steht Maria am Grabe, V. 11 steht sie noch immer dort, obgleich sie V. 2 zu Simon gelaufen ist und von ihrer Rückkehr zum Grabe in der folgenden Erzählung vom Wettlauf der beiden Jünger nichts gesagt wird. V. 11 ist

Hand eingefügt sind, die das Nachtragskapitel schrieb, und die wir aus allerlei Anzeigen als die Hand des Herausgebers der Apc. erkannt haben. Es besteht nämlich eine Interesseneinheit zwischen den Lieblingsjüngernachträgen und den eschatologischen Korrekturen, die wir im Evangelium konstatieren konnten. Beide werden zugleich verständlich, wenn es sich darum handelte, das auf einem anderen Boden entstandene Evangelium in Kleinasien einzuführen. Das war nicht möglich, ohne die durchaus hellenistisch gedachte Eschatologie des Evangeliums der in Kleinasien vorwiegenden jüdischen Apokalyptik anzunähern; es war aber auch nicht möglich, ohne eine Auseinandersetzung zwischen der im Evangelium enthaltenen neuen Ueberlieferung vom Leben Jesu und der auf die Autorität des Petrus gestützten synoptischen Ueberlieferung, die in Kleinasien galt [1]), daher nicht nur die abschwächenden eschatologischen Korrekturen hinzugefügt wurden, um den Gegensatz zu verdecken und der kleinasiatischen Stimmung ihr Recht zu geben, sondern auch die neue Ueberlieferung empfohlen und der Petrusautorität gegenüber gedeckt werden musste [2]). Ablehnung des feststehenden kirchlichen Ansehens des Petrus würde dem Evangelium die Türen verschlossen haben, aber es kam darauf an, ihn als Gewährsmann für die Jesusüberlieferung in Schatten zu stellen, indem das Evangelium auf einen Jesus noch näher stehenden Jünger, den Vertrauten seines Herzens, zurückgeführt wurde. Zu dieser zwischen Ablehnung und Anerkennung schwankenden Haltung der Petrusüberlieferung gegenüber stimmt auffallend die Beurteilung, die das Markusevangelium in den Kreisen

---

offenbar ein Flicksatz, der den Anschluss zwischen V. 1 und 12 wiederherstellt. Auch 19 25—27 verrät sich als Einschub, sofern V. 26 μετὰ τοῦτο εἰδὼς ὁ Ιησ. ὅτι ἤδη πάντα τετέλεσται ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφή, λεγει an das ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ an V. 24 unmittelbar anzuschliessen scheint. Auch stimmt der Vorgang, wenn, wie wohl anzunehmen, die Mutter Jesu Israel versinnbildlicht, schlecht zu der sonstigen Haltung des Evangeliums, während er an der Haltung der Apc. seine Parallele hat.

[1]) Dass sie hier galt, ist schon darum gewiss, weil Kleinasien bereits in sehr früher Zeit in Beziehungen zur römischen Gemeinde stand und von dort her beeinflusst wurde. Es wird aber auch bestätigt durch das Verhalten der Aloger, die von der synopt. Ueberlieferung aus das 4. Evangelium angreifen.

[2]) Daher am Schluss die erneute Entschuldigung, dass die grosse Masse des bekannten evangelischen Stoffes dem Evangelium fehlt, daher die Anerkennung der Würde des Petrus, Einfügung der Petrusüberlieferung, des Markusschlusses, und daneben der ständige Hinweis auf den vertrauten Jünger, der Jesus noch näher stand als Petrus, der daher auch in der Lage war, neue und abweichende Kunde von Jesus zu berichten und ihre Glaubwürdigkeit zu verbürgen.

der kleinasiatischen Presbyter erfuhr, und das offenbar durch den Blick auf ein anderes ihm vorgezogenes Evangelium bestimmt wurde [1]). In diese Kreise, deren apokalyptisches Interesse deutlich genug in allem hervortritt, was Papias aus dieser Quelle mitteilt, passt der Herausgeber der Apc. sehr wohl hinein. Andrerseits kann das Evangelium, das sie dem Mk. vorziehen, wenn es das Joh.-Evangelium war, unmöglich in diesen Kreisen selbst entstanden sein. Nur in einer den eschatologischen Gegensatz abschwächenden und verdeckenden Rezension konnte es dort Aufnahme finden, wenn es durch andere Eigentümlichkeiten den Interessen dieser Kreise entgegenkam. Welcher Art diese Interessen waren, wird noch zu zeigen sein.

V.

Sollten nicht aus dem Verhältnis des 1. Joh.briefes zum Evangelium noch weitere Aufschlüsse zu gewinnen sein? Die Tradition über den Brief bietet insofern ein Problem, als seine Existenz früher als die des Evangeliums und der Apc. nachweisbar ist: Papias hat ihn benützt. Dagegen tritt die Behauptung johanneischer Abfassung in Bezug auf den Brief später auf als bezüglich der beiden andern Schriften, zuerst bei Irenäus. Zwischen beiden Zeugnissen liegt die Bewegung der Aloger gegen Evgl. und Apc., die den Brief unberücksichtigt lässt. Aus diesen Daten wird man den Schluss ziehen, dass der Brief nicht unter johanneischem Namen ausging, wie er ja auch selbst auf diesen Verfasser keinen Anspruch macht. Weiter aber möchte man daraus auch schliessen, dass der kleinasiatische Herausgeber des Evangeliums den Brief nicht schon vorfand, wir würden sonst erwarten, dass er ihn auch ausdrücklich unter die Autorität des Evangelisten gestellt haben würde [2]).

Ist aber nicht Brief und Evangelium so sehr eine Einheit, dass die Annahme nötig wird, er sei von dem gleichen Verfasser wie das Evangelium? Nach Jülicher [3]), der darin wohl die herrschende Ansicht vertritt, ist die Identität der Verfasser eine ausgemachte Sache und Gründe dafür lassen sich reichlich geltend machen. Der Brief bewegt sich durchaus in Anschauungen und Ausdrücken, die

---

[1]) Vgl. Harnack, Chronologie über das εὐαγγέλιον τετράμορφον S. 685 ff.

[2]) Dass dies in den einleitenden Versen des Briefes geschieht, wie E. Schwarz (Aporien im 4. Evgl. S. 366 f.) will, kann ich nicht finden und ist von Schw. nicht annehmbar gemacht.

[3]) Einleitung ins N. T.[3] S. 194 ff.

sonst im N. T. nur im 4. Evangelium zu finden sind, dort aber auch umso häufiger. Indes mit dem allgemeinen Eindruck ist hier wenig gewonnen und bei näherer Prüfung scheint mir die Identität doch nicht so unbezweifelbar. Die Abweichungen des Briefes in sprachlicher und lexikalischer Beziehung sind jedenfalls beachtenswert. Der Brief ist zunächst bedeutend ärmer an sprachlicher Modulationsfähigkeit. An Partikeln, Konjunktionen etc. hat er so gut wie nichts vor dem Evangelium voraus (ich finde nur etwa μηδείς neben οὐδείς, ὅθεν), dagegen fehlen ihm eine ganze Reihe von Formen, die das Evangelium aufweist: γὰρ (64: 3) δὲ (209: 9) καὶ — καὶ (11) ἤ (10) οὖν (182) μὲν (8) ἔτι (7) οὐκέτι (12) οὔτε (6) πάντοτε (7) μόνος (10) οὐ μόνον ἀλλὰ (5) ὅσος (14) τὸ πρῶτον (7) ἐπὶ c. gen. (9) c. acc. (20) παρὰ c. gen. (24) c. dat. (9) πρὸ (9) χωρὶς (Praep. 2) εἰ (= wenn 30: 3) εἰ μή (15: 2) ἵνα μὴ (18) οὐ μή (16) ὅπου (30) πόθεν (13) πῶς (20). Von diesen Worten kommen allerdings einige in den als Interpolationen ausgeschiedenen Stellen vor (die Abschnitte 18 12—28 und 21 1—14, die auf schriftlichen Quellen beruhen, bleiben ausser Betracht): γὰρ (2) δὲ (8) οὖν (11) ὅσος (1) ἐπὶ c. acc. (2) παρὰ c. dat. (1) οὐ μή (13 38 überliefertes Wort) ὅπου (3).

Wird man auch in Anrechnung bringen, dass manche dieser Worte naturgemäss in der Erzählung häufiger vorkommen, als im Predigtstil, so bleibt doch der Eindruck einer im Vergleich zum Evangelium erheblich grösseren Armut des sprachlichen Ausdrucks. Aber der Stil ist auch anders geartet als der des Evangeliums. Betrachtet man z. B. die Eingangsverse des Briefes genauer, so wird man finden, dass in diesem undisziplinierten Wortschwall geradezu nichts echt johanneisch ist, trotz aller johanneischen Worte, die darin vorkommen. Die Häufung der Synonyme ist das Gegenteil von johanneischem Fluss der Rede, ὁρᾶν τοῖς ὀφθαλμοῖς, ψηλαφᾶν, λόγος τῆς ζωῆς. ἡ ζωὴ ἐφανερώθη (im Evangelium mit Objekt, nur 21 1 sich offenbaren), ἀπαγγέλλειν; ἀπαγ. τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον, ἥτις ἦν, ἡ ζωὴ ἦν πρὸς τὸν πατέρα (ζωὴ abs, eine Bezeichnung für Jesus) κοινωνίαν ἔχειν μετὰ, ἡμέτερος — das alles ist gänzlich unjohanneisch. Gleichwohl wird man deutlich genug an Joh. 1 (und 20 24 ff.) erinnert, aber man hat zugleich den Eindruck, dass hier einer schreibt, der Joh. 1 oft genug gelesen hat, um sich in den dort vorkommenden Ausdrücken zu bewegen, der aber jene Gedankenketten niemals selbst hätte schreiben können. Was dort auseinandergehalten wird: Der λόγος war bei Gott, war Licht der Menschen, in ihm war das

Leben, daher es von ihm im Evangelium heisst, er gibt das ewige Leben, das taumelt 1. Joh. durcheinander λόγος τῆς ζωῆς, ζωὴ πρὸς τὸν πατέρα, ἀπαγγέλλομεν τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον. Und dieser Eindruck eines johanneischen Jargons ohne eigentlich johanneische Denkweise wiederholt sich durch den ganzen Brief hin. Ich kann nur einiges herausheben, den vollen Beweis für das vorliegende Urteil könnte nur eine genaue Exegese des ganzen Briefes erbringen. So fehlen zunächst im Brief die für die Anschauungsweise und religiöse Umwelt des Evangeliums charakteristischen Bildworte für Jesus: φῶς τοῦ κόσμου, ἄμπελος, ἄρτος, ποιμὴν[1]), θύρα, auch ὕδωρ ζῶν; wichtiger noch ist, dass der durch die Worte κάτω — ἄνω, καταβαίνειν (18 mal) — ἀναβαίνειν (17 mal), ὁ πέμψας με πατήρ (27 mal), ὑψοῦσθαι, ὑπάγειν, (32 mal), ἐκ τοῦ οὐρανοῦ (17 mal) — ἐκ τῆς γῆς (4 mal) bezeichnete Aufriss des christologischen Dramas dem Briefe fehlt, dafür heisst es ἐφανερώθη wie niemals im Evangelium[2]), statt σὰρξ ἐγένετο begegnet die Formel ἐν σαρκὶ ἐληλυθώς, was auf eine andere Auffassung zurückgeht und in anderem Interesse geschrieben ist als Joh. 1 14. Auch die im Evangelium stets festgehaltene Beziehungskette: Gott — Christus — Gemeinde ist verschwunden, Gott und Christus stehen neben einander (2 24), wechseln mit einander, (2 5. 6 und 4 13. 16), die Formel τὸν πατέρα ἔχειν ist völlig gegen den Stil und die Theologie des Evangeliums[3]). Ist dort τὸ φῶς von Christus gebraucht, so redet der Brief von Gott als dem, der Licht ist (1 5)[4]), ist im Evangelium nur Jesus der, von dem das πνεῦμα kommt, so kann es im Brief auch heissen, dass Gott ἐκ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ uns gegeben hat, was übrigens auch zu Joh. 3 34 schlecht stimmt; der Ausdruck χρῖσμα für die Geistesgabe ist dem Evangelium unbekannt, ebenso σπέρμα θεοῦ. Dort verheisst Jesus den Geist als den ἄλλος παράκλητος, im Brief ist Christus selbst παράκλητος, der Fürbitte einlegt für die Gläubigen (2 1), das Epitheton δίκαιος für Jesus ist ebenso unjohanneisch, wie das 1 9 damit verbundene πιστὸς. Unverkennbar ist weiter ein durch den ganzen Brief hindurchgehender moralistischer Zug, der dem Evangelium gegenüber fremd anmutet.

[1]) Sowohl ἄρτος, wie βρῶσις, τρώγειν, φαγεῖν, πίνειν; ποίμην mit ποίμνη, πρόβατα kommen im Brief nicht vor.

[2]) φανεροῦσθαι wird auch von dem zukünftigen Kommen des Christus gebraucht, womit die Anschauung des Evangeliums vollends verlassen ist.

[3]) Das Evangelium kennt nur ἔχειν ζωὴν αἰώνιον, allenfalls noch τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ, τὸν λόγον τοῦ θεοῦ.

[4]) Wie das Folgende zeigt, ist φῶς rein ethisch verstanden, cf. auch 2 8 ff.

Schon das Lexikon redet da eine deutliche Sprache: ἁγνός, ἁγνίζειν, αἷμα Χριστοῦ, ἁμαρτάνειν (Evangelium nur 5 14 und 9 2. 3) ἀνομία, ποιεῖν δικαιοσύνην, ἱλασμός, καθαρίζειν (καθαρός), ὁμολογεῖν (Sünden) πίστις, ἀγαπᾶν τοὺς ἀδελφούς fehlen dem Evangelium und bestimmen die Denkweise des Briefes und es ist schwer zu glauben, dass dieser auffallende Unterschied nur in dem verschiedenartigen Zweck der beiden Schriften begründet sein soll. Wenn dem Verf. des Evangeliums Sündenvergebung so im Vordergrund der soteriologischen Anschauungen stand, wie dem Verf. des Briefes, so hatte er Gelegenheit genug und Anlass genug, davon im Evangelium etwas merken zu lassen. Aber es begegnen auch im Briefe Wendungen, die an Stellen des Evangeliums anklingen, aber was dort mystisch oder sakramental gedacht ist, ins Moralische übersetzen. So gleich 1 5 ff., περιπατεῖν ἐν τῷ φωτί — τῇ σκοτία verglichen mit Evangelium 8 12, 12 35 f. 11 9; μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν gilt im Evangelium 5 24 von dem, der an Jesus glaubt, im Brief 3 11 von dem der die Brüder liebt; θεὸν οὐδεὶς πώποτε τεθέαται heisst es im Brief 4 12 nach Evangelium 1 18 aber nicht, um darauf Jesus als den Exegeten Gottes zu kennzeichnen, sondern um die Bruderliebe der Gotteserkenntnis zu substituieren; wertet das Evangeliums das Halten der Worte Jesu als Beweis der Liebe zu ihm (14 15 15 10), so ist dem Brief das Halten der Gebote Jesu schon gleichbedeutend mit μένειν ἐν αὐτῷ, was wiederum im Evangelium mit πιστεύειν einerseits mit φαγεῖν τὴν σάρκα κτλ. andererseits verknüpft erscheint. Liest man die Ausführungen des Briefes unmittelbar nach längerer Beschäftigung mit dem Evangelium, so hat man das Gefühl, als sei das ganze Bild verzerrt. Es ist eine durchaus andere geistige Luft, die der Brief atmet. Und dieses Gefühl wird vollends zur Gewissheit, wenn man die eschatologische Denkweise vergleicht. Es ist durchaus die vulgär christliche Eschatologie, die den Brief beherrscht, die lexikalische Statistik ist auch dafür schon beweisend: ἀντίχριστος, ἐλπίς, ἐσχάτη ὥρα, ἡμέρα τῆς κρίσεως, κόλασις, παράγεσθαι, παρουσία, πλάνη, (φόβος) ψευδοπροφῆται gehören nur dem Brief an, dazu kann man hinweisen auf die ihm eigentümliche Ausdrucksweise ζωὴ ἡ αἰώνιος und φανεροῦσθαι auf die Zukunft bezogen (2 28 3 2) und die Zweckbestimmung der Erscheinung des Sohnes Gottes: ἵνα λύσῃ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου (3 8). Die ganzen Ausführungen zeigen keine Verwandtschaft mit der genuinen Anschauung des Evangeliums, die nicht einmal anklingt. Soll das etwa dadurch erklärt werden, dass der

Brief andere Aufgaben hatte als das Evangelium, oder dadurch, dass zwischen der Abfassung beider Schriften einige Jahre lagen? Nimmt man beides zusammen: den moralistischen und den vulgär-eschatologischen Zug, der dem Brief seine Stimmung und Färbung gibt, so wird man nicht ohne schwerwiegende weitere Gründe die Identität der Verf. für denkbar halten. Vielmehr stimmt alles zu dem ersten Eindruck: das Evangelium ist gelesen, oft gelesen, seine Ausdrucksweise bis zu einem hohen Grade angeeignet, aber der Ton ist nicht getroffen und die Gedankenlinien sind ineinandergewirrt.

Die Annahme, dass der Brief vom Verf. des Evangeliums geschrieben wurde, ist also abzulehnen [1]). Nun ist aber bereits von Bousset in seiner sprachlichen Untersuchung der Apc. bemerkt worden, dass der Sprachschatz der Apc. mit dem des Johannesbriefs nähere Verwandtschaft zeigt als mit dem Evangelium. Das gilt von einer ganzen Reihe als johanneisch bezeichneter Worte, so νικᾶν (Evangelium 16 33 ist kaum eine wirkliche Parallele zu den Stellen der Apc.) ἀληθινός, τηρεῖν τὰς ἐντολάς, ἀδελφοί, ἡμέρα τῆς κρίσεως, ψευδοπροφῆται, ἀρνεῖσθαι (mit Objekt) vgl. auch ἅγιος, πιστός (von Christus) πίστις, δίκαιος, δικαιοσύνην ποιεῖν. Nimmt man hinzu, dass die eschatologische Haltung des Briefes um ebensoviel, als sie sich von den Grundanschauungen des Evangeliums entfernt, denen der Apc. sich nähert, so bietet sich von selbst der weitere Schluss, dass der Verfasser des Briefes es gewesen sein wird, der die Johannes-Apc. neu herausgab. Damit ist zugleich ausgesprochen, dass von demselben auch die Ueberarbeitung des Evangeliums stammt. Als Anzeichen für die Identität des Verf. von I. Joh. mit dem Verf. der Nachträge zum Evangelium kann man nicht nur auf das Zusammenstimmen der eschatologischen Korrekturen (vgl. ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ) mit der Anschauung des Briefes (mit ihm stimmen sie noch näher als mit Apc.) hinweisen. Es gibt auch einzelne sprachliche Indizien, und eine Reihe der auch sonst im Zusammenhang höchst zweifelhaften Stellen des Evangeliums finden ihre beste Erklärung, wenn man in ihnen Nachträge des Briefschreibers sieht [2]). Am sichersten ist wohl eine fremde Hand in 13 34—35 zu erkennen, wo wir schon

[1]) Vgl. auch Grill, Untersuchungen über die Entsth. des 4. Evgls. 1902. S. 305. Kreyenbühl, Das Evangelium der Wahrheit. S. 130 ff. Neuerdings auch Wellhausen a. a. O. freilich ohne Begründung. Ausführlich begründet von Schwarz a. a. O. 362 ff.

[2]) Vgl. Wellhausen a. O. zu 8 37 ff. S. 19. Ferner 4 2 4 44 u. a. Das Urteil S. 37 f.

oben ohne Rücksicht auf I. Joh. eine Interpolation konstatieren mussten. Die ἐντολὴ καινὴ vom ἀγαπᾶν ἀλλήλους zeigt aber unverkennbar die Hand des Briefschreibers. Einschübe in gleichem Sinne begegnen uns auch sonst noch als störende Unterbrechungen des Gedankenflusses: so deutlich 14 15 15 11. 12 15 16b (von ἵνα ὅ τι ἂν αἰτήσητε)[1]. Ferner rechne ich hierher die Anmerkung 11 51 52 (vgl. I Joh. 2 2) samt dem Zusatz in V. 49 ἀρχιερεὺς ὢν τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου (vgl. 18 13), der übrigens deutlich aus kleinasiatischer Umgebung stammt; die zweimal begegnende Anmerkung: τοῦτο δὲ ἔλεγεν σημαίνων (cf. Apc. 1 1) ποίῳ θανάτῳ ἤμελλεν ἀποθνήσκειν 12 33 18 32 vgl. 21 19. In 14 6 sind die Worte καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ gegen Zusammenhang und Stil eingefügt und in 17 1 stammt wohl auch Ιησ. Χρ. von dem Verf. des Briefes. Den Spuren der Ueberarbeitung weiter nachzugehen — sie hat zweifellos noch an manchen Stellen eingegriffen[2] — muss ich mir hier versagen. Es genügt, dass schon die angeführten Momente den Schluss nahelegen, dass die zweifellos vorhandene Ueberarbeitung des Evangeliums von dem Verf. des Briefes herrührt.

In dem Verf. des I. Johannesbriefs haben wir jedenfalls einen Schriftsteller zu erkennen, dessen Anschauungen sich sowohl mit denen des Evangeliums, wie mit den im Grunde weit davon abliegenden der Apc. vertragen. Aus beiden hat er gelernt und ist für beide interessiert. Das Interesse und Verständnis für die Apc. ist selbstverständlich bei einem Kleinasiaten in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts. Aber was hat ihm das auf anderem Traditionsboden gewachsene, und aus anderem Geist heraus geschriebene Evangelium anempfohlen? Soll unsere These der kleinasiatischen Redaktion des Evangeliums durch den Verf. des 1. Briefs, der zugleich Herausgeber der Apc. war, haltbar sein, so muss sich zeigen lassen, dass Evangelium und Apc. sich in gewissen Interessen begegnen und dass eben diese Interessen im Brief eine bedeutsame Rolle spielen.

Interesse und Zweck des Briefes sind deutlich genug; dass er eine Streitschrift gegen die Gnosis ist, wird allgemein angenommen.

[1] W. will die ganzen Kap. 15—17 ausscheiden (wegen 14 31). Doch wird sich der Beweis dafür schwerlich erbringen lassen, zumal der sprachliche Beweis nicht. Der Versuch Spittas, durch Umstellung (Kap. 15. 16 in 13, etwa hinter V. 20) abzuhelfen, ist der Ausscheidung jedenfalls vorzuziehen.

[2] cf. Wellhausen, Erweiterungen u. Aender. u. E. Schwartz, Aporien im 4. Evangelium.

Diese Front, gegen die der Verfasser sich wendet, ist sozusagen aus jedem Satz zu erkennen. Es handelt sich um die Abwehr gnostischer Strömungen, die im Bereich der Christenheit entstanden waren. Die Anhänger dieser Richtung werden mit Nachdruck als häretisch ausgeschieden und der christliche Charakter ihnen rundweg abgesprochen [1]). Den stärksten Anstoss geben sie offenbar durch ihre Unterscheidung zwischen Jesus und Christus, andererseits durch die Entwertung des Erlösungswerkes Christi (αἷμα Χριστοῦ), das ihnen keine Beziehung zur Sündenvergebung und Heiligung hat, sofern sie eine naturhafte Sündlosigkeit der „Gnostiker" anzunehmen scheinen und dementsprechend die Erlösung in der Gotteserkenntnis allein suchen, die mit der sittlichen Haltung nichts zu tun hat. Sie behaupten, im Besitz der Wahrheit zu sein und rühmen sich, neue Lehre geben zu können, die über das hinausgeht, was innerhalb des Christentums ἀπ' ἀρχῆς überliefert ist.

In dem Auftreten dieser gnostischen Propaganda erkennt I. Joh. ein Zeichen der Endzeit, sofern darin die Antichristweissagung sich erfüllt, die gnostischen Agitatoren sind Pseudopropheten, Propheten des Antichrist. Auf eine sachliche Auseinandersetzung mit diesen Gegnern lässt sich der Brief nicht ein und beruft sich auch nicht auf die evangelischen Ueberlieferungen oder die Schriftautorität. Der einzige Beweis ist die sittliche Minderwertigkeit der Gegner und das einzige Zeugnis der Besitz des Geistes, der als Geist der Wahrheit aus der Uebereinstimmung mit der alten von jeher geltenden Lehre erwiesen wird. Es fehlt bei den Gnostikern das ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην, das τηρεῖν τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ und die Hauptanklagepunkte sind: Mangel an Bruderliebe, Weltleben (βίος τοῦ κόσμου 3 7 vgl. 2 19), mit dem auch Martyriumsscheu verbunden zu sein scheint (vgl. 3 16). Dem gegenüber betont der Brief nicht nur immer aufs neue das Gebot der Bruderliebe ἐν ἔργῳ καὶ ἀλήθεια, sondern drängt auch auf Ueberwindung des κόσμος [2]), der ihm anders als dem Verf. des Evangeliums, der Machtbereich des Bösen ist (2 13 ff. 3 13. 17 4 5 f. 5 19). Anderseits liegt das Bewusstsein der Ueberlegenheit über die Gegner in der oft wiederholten Ueberzeugung: wir haben den Geist (3 24 4 2—6 4 13), das χρῖσμα ἀπὸ τοῦ ἁγίου (2 20. 27 ff. auch σπέρμα θεοῦ 3 9), das Zeugnis von Gott (5 9). Darum bedürfen wir keiner

[1]) Sie werden geradezu als Götzendiener gebrandmarkt, vgl. den Schluss 5 21.
[2]) Vgl. ἀγνίζειν im Brief.

anderen Belehrung, der Geist belehrt über alles, er ist der Geist der Wahrheit (vgl. auch 5 20).

Fragen wir nun zunächst, wie sich zu diesen in aller Kürze bezeichneten Interessen des Briefschreibers die Johannesapc. verhält, so ergibt sich, dass sie ihnen, abgesehen von den apokalyptischen Ausführungen, auch darin entgegen kommt, dass wenigstens in den Sendschreiben eine antignostische Polemik gefunden werden kann. Ob wirklich die dort bekämpften libertinistischen Meinungen mit der christlichen Gnosis im eigentlichen Sinne und mit der Bewegung, die I. Joh. vor Augen hat, etwas gemein haben, mag dahingestellt bleiben, jedenfalls liessen sich die Sendschreiben so beziehen und mussten dem Bekämpfer der Gnosis willkommen sein. Denn auf die Gegenwart bezogen, waren sie recht geeignet, den Kampf gegen die gefährlichen Pseudopropheten wirksam zu unterstützen. Auch die in der Apc. vertretene Hochschätzung der Reinheit und Heiligkeit im Gegensatz zu weltlichem Leben mochte den Stimmungen und Interessen des Verf. von I. Joh. Nahrung geben und in seinen Augen den Wert der Schrift für die Gegenwart erhöhen.

Weniger deutlich scheint die Brauchbarkeit des Evangeliums für die Zwecke des Briefschreibers, denn es fehlt die kräftige antignostische Polemik. Ist es doch selbst von Anschauungen bestimmt, die spezifisch gnostischer Geistesrichtung angehören: die Betonung des γινώσκειν, das oft genug den vulgärchristlichen Begriff des πιστεύειν verdrängt und geradezu als Inhalt der Erlösung (ζωὴ αἰώνιος) erscheint; der Aufriss des Christusdramas: καταβαίνειν — ἀναβαίνειν, vom Vater in die Welt, aus der Welt zum Vater; Christus der Weg; sein Kommen in die Welt eine Scheidung der Geister; die Auferstehung oder das ewige Leben ein diesseitiges Erlebnis — das alles und noch vieles Einzelne ist in gnostischer Atmosphäre gewachsen und hat in der älteren syrischen Gnosis seine Parallele. Es ist wohl begreiflich, dass in der späteren Zeit des literarischen Kampfes zwischen Kirche und Gnostizismus das 4. Evangelium die bevorzugte Berufungsinstanz der gnostischen Theologen wurde, es ist genug Geist von ihrem Geist darin. Darum den Ursprung des Evangeliums in Kreisen der Gnostiker zu suchen, wie es Kreyenbühl[1]) mit viel Scharfsinn

[1]) Nach ihm ist Menandros von Kapparetäa der Verfasser des Evangeliums, das jenes evangelium veritatis war, das Irenäus den Valentinianern zuschiebt. Vgl. die Besprechung des Buches von O. Pfleiderer in Prot. Monatshefte. V. 5.

und Gelehrsamkeit unternommen hat, ist freilich eine Verirrung. Denn offenbar hat der Verf. des Evangeliums trotz aller gnostischen Elemente seines Denkens sein Werk auch gegen die Gnosis gerichtet. Auf einzelne mehr oder weniger versteckte Züge antignostischer Polemik will ich keinen Wert legen — sie könnten ja auch einer Umarbeitung ihren Ursprung verdanken[1]), — aber sein ganzes Christusbild ist eine Abwehr der Gnosis in dem Sinne einer Ueberhöhung des christlichen Erlösers über die Erlösergestalten der gnostischen Religion. Jesus ist in Wahrheit, was von jenen nur behauptet wird. Der Unterschied von der Stellung des I. Joh.briefes ist deutlich, es handelt sich um eine Apologie des Christentums gegenüber der Gnosis, die neben ihm als Konkurrenzreligion steht. Zu dieser Apologetik gehört auch die πνεῦμα-Lehre des 4. Evangelums. πνεῦμα gibt es nicht vor Christus und ausser Christus, sondern es war in ihm und ist seit seiner Rückkehr zum Vater in der Gemeinde als fortwirkender Besitz. Von diesem gegenwärtigen Christus, der bei und in den Christusgläubigen ist, haben sie alle wahre Gnosis.

Obwohl nun die „antignostische“ Haltung des Evangeliums durchaus anders orientiert ist, als die Polemik des Buches, so ist doch wohl verständlich, dass dieses Evangelium als brauchbare Waffe im Kampf gegen die gnostischen Strömungen innerhalb der Kirche angenommen werden konnte. In diesem Evangelium hatte man als eignen Besitz, was die gnostischen Agitatoren als neue höhere Erkenntnis brachten und womit sie offenbar auf viele nicht geringen Eindruck machten. Den synoptischen Evangelien gegenüber mochte es ihnen leicht sein, die geistige Ueberlegenheit ihrer christologischen Spekulationen zu erweisen, denn der synoptische Jesus passte allerdings wenig zum hellenistisch-gnostisch gedachten Erlöser. Der johanneische Jesus dagegen ermöglichte in ganz andrer Weise die Identifikation von Jesus und Christus. Insbesondere aber erwies sich dem antignostischen Polemiker die πνεῦμα-Lehre des 4. Evangeliums als wertvoll, er hat sie akzeptiert und polemisch verwertet: der Geist garantiert die wahre Christlichkeit und wir, nicht die Gnostiker haben den Geist. Deutlich lässt sich erkennen, dass der Briefschreiber, wenn er triumphierend betont: wir haben den Geist, sich auf das Vorhandensein pneumatischer Gaben in seinem Kreise beruft und von christlicher Prophetie in diesem Kreise weiss (vgl. die Ausführungen

[1]) Spuren einer solchen sucht E. Schwartz, freilich auf sehr künstliche Weise, im Evangelium nachzuweisen.

in 41 ff.). Aus dem enthusiastischen Interesse heraus ist ihm das 4. Evangelium wertvoll, aber eben dasselbe Interesse wirkt auch in seiner Hochschätzung der Apc. mit, die ja ein Werk christlicher Prophetie ist. Dass er sie auch darum hochschätzt zeigt deutlich die plumpe Interpolation in 19 10, wo er μαρτυρία Ἰησοῦ ganz gegen den Sinn dieser Formel in Apc. interpretiert: ἡ γὰρ μαρτυρία Ἰησοῦ ἐστιν τὸ πνεῦμα τῆς προφητείας. Diesen einen Zug, Hochschätzung des πνεῦμας, teilt die Apc. mit dem Evangelium und beide bieten in verschiedener Art Waffen zum Kampf gegen die Gnosis, beide Schriften, an sich grundverschieden, sind daher dem Verfasser des 1. Buches willkommen gewesen und er hat sie seinen Zwecken dienstbar gemacht. Freilich nicht ohne hin und her die Gegensätze auszugleichen.

Die kleinasiatische Geschichte der johanneischen Literatur lässt sich von unsern Ergebnissen über ihr Werden aus gut verstehen. Der 1. Brief — ob er nun ohne Adresse und Autornamen ausging oder ob die Adresse später weggeschnitten wurde — war eine Kampfschrift gegen die gnostische Bewegung in Kleinasien, die in den ersten Jahrzehnten des 2. Jahrhunderts dort lebhaft die Gemeinden beunruhigt hat. Er ging hervor aus einem apokalyptisch, enthusiastisch und weltfeindlich gestimmten Kreise, den wir wohl nicht weit von den „Presbytern“ des Papias zu suchen haben werden. Den Bestrebungen dieses Kreises hat der Verf. des Briefes sowohl die ältere in Kleinasien entstandene Johannesapokalypse wie das von anderwärts zugebrachte Geistesevangelium durch entsprechende Ueberarbeitung dienstbar gemacht. Diese Ueberarbeitung musste bei dem Evangelium sehr viel stärker eingreifen, als bei der aus verwandter Sphäre hervorgegangenen Apc. Galt es hier nur, den Zeugniswert der Schrift ausdrücklich hervorzuheben, einzelne Züge zu unterstreichen und den Bedürfnissen der Gegenwart anzupassen — (vgl. die Briefschlüsse der Apc. und den Schluss des Ganzen), so mussten ins Evangelium die eschatologischen Anschauungen, die positive Wertung Israels, die ethischen Lieblingsgedanken und auch wohl da und dort ein antignostischer Zug eingefügt werden. Ausserdem aber forderte die Verschiedenheit der in Kleinasien geltenden Markusüberlieferung von der Haltung des Evangeliums eine gewisse Ausgleichung und eine Auseinandersetzung zwischen den entgegenstehenden Ueberlieferungsautoritäten, die das Evangelium empfahl ohne die Stellung des Petrus direkt anzugreifen. Als die hinter dem Evan-

gelium stehende Autorität lässt das Schlusswort eine dem kleinasiatischen Leserkreis bekannte Persönlichkeit erraten, jenen Jünger, von dem man gesagt hatte, er werde nicht sterben bis zur Parusie und von dem es noch jetzt hiess, dass er bis zu diesem Zeitpunkt „bleiben" werde [1]). Dieser Jünger, so scheint es, soll der Johannes sein, unter dessen Namen die Apc. stand. Der Verf. der Apc. war keinesfalls der Apostel, vielleicht hat er in Wirklichkeit auch nichts mit dem langlebenden Jünger zu tun gehabt. Ich möchte eher annehmen, dass dem langlebenden Johannes die Apc. nur zugeschrieben wurde, weil er Johannes hiess und als Prophet in den Gemeinden Ansehen genoss. Wahrscheinlich haben wir in dieser autoritativen Persönlichkeit den Johannes Presbyter zu erkennen, den Papias nennt. Die Legende hat ihn bald, wohl nicht ohne Mitwirkung jenes Kreises aus dem der 1. Brief hervorging, zum Apostel gemacht, wie ja auch sehr bald aus dem Evangelisten Philippus in Hierapolis der Apostel Philippus wurde. Auf den grossen Heiligen der kleinasiatischen Kirche, den Apostel und Apokalyptiker das neue Evangelium zu stellen, war seine beste Empfehlung und musste dafür entschädigen, dass in ihm so gut wie alles fehlte, was sonst als evangelische Ueberlieferung in Kleinasien bekannt war. Alles ging ja nicht in ein Buch, und hier redete der intimste Vertraute Jesu, naturgemäss hatte er wesentlich neue Aufschlüsse zu geben. So ging das fremde Evangelium aus, gedeckt von der grössten heimischen Autorität und so ist es auf dem neuen Boden heimisch geworden.

Vielleicht lässt sich noch eine Vermutung über den Verf. des 1. Briefes wagen. Die beiden kleinen Briefe stammen aus demselben Kreis wie der erste. Möglicherweise von demselben Verf., wahrscheinlicher von einem Genossen. Dass beide wirkliche Briefe sind, ist kein Grund zu bezweifeln. Sie geben aber, besonders der 2. Brief einen, wenn auch sehr ungewissen Blick in antignostisch-enthusiastische Bestrebungen eines Kreises, der durch wandernde Brüder, wie es scheint, Propaganda machte [2]), die auf Widerstand stiess. Der Autorität des feindselig sich stellenden Diotrephes gegenüber stellt der Briefschreiber die Autorität eines andern, des Demetrius, der das

[1]) Nach einer Andeutung von Schwartz a. a. O., deren Begründung an anderem Ort mir nicht zugänglich war, nehme ich an, dass mit 21 22 eine Volksmeinung aufgenommen ist, die den bis zur Parusie währenden Grabesschlaf des berühmten Johannes behauptete.

[2]) Auch der 1. Brief ist eine Propagandaschrift, vgl. 1 3 ὃ ἑωράκαμεν καὶ ἀκηκόαμεν, ἀπαγγέλλομεν καὶ ὑμῖν ἵνα καὶ ὑμεῖς κοινωνίαν ἔχητε μεθ' ἡμῶν.

beste Zeugnis von der Wahrheit selbst hat, was der Briefschreiber seinerseits ausdrücklich bestätigt. Ich wage die Vermutung, dass wir hier den Namen des Mannes haben, der die Seele jenes Kreises war, der Verf. des 1. Briefes und der Herausgeber der beiden „Johannes"schriften. Doch will ich auf diese Vermutung keinen Wert legen.

Wichtiger ist die Erkenntnis, dass die Briefe Zeugnisse einer vormontanistischen Bewegung sind. Wenn Harnack schreibt[1]: „Der Montanismus zeigt uns also den ersten und vor c. 180 eigentlich den einzigen Eindruck, den das Johannesevangelium auf nichtgnostische Heidenchristen gemacht hat", so glauben wir diese Auffassung in etwa modifizieren zu müssen. Den ersten Eindruck des Evangeliums haben wir in den Briefen und sie zeigen uns, dass eine Reihe der für den ursprünglichen Montanismus charakteristischen Züge bereits in dem Kreise vorhanden waren, aus denen die Briefe hervorgingen. Hier ist schon dieselbe Verbindung apokalyptischer und auch enthusiastischer Stimmungen mit einer weltfeindlichen puristischen Haltung, und ich möchte aus I. 4 16 auch etwas von der Martyriumsfreudigkeit des Montanismus herauslesen. Jedenfalls war durch diese Kreise für die phrygischen Schwärmer der Boden bereitet und es wird noch mehr als ohne dies verständlich, dass Montanus und die Seinen das 4. Evangelium als die Berufungsurkunde für ihre neue chiliastische Prophetie ansahen, indem sie das Evangelium von der Apc. aus verstanden und in eins fassten. Durch diese Verwertung der johanneischen Schriften ist man in Kleinasien erst auf sie aufmerksam geworden. Die nüchternen Gegner der Schwarmgeister, die Aloger, richten sofort ihren Angriff gegen die neuen Schriftautoritäten. Dass sie das Evangelium dabei als fremd empfinden, zeigt sich m. E. deutlich darin, dass sie es nicht nur um der eigentümlichen πνεῦμα-Lehre willen angreifen, die von den Montanisten ausgebeutet wurde, sondern dass sie die neue evangelische Ueberlieferung an der synoptischen messen und abweisen, weil sie mit dieser nicht stimmt. Dass sie auch den λόγος des Evangeliums abweisen, ist ebenso gut kleinasiatisch, denn die Logosidee hat man dort niemals verstanden, weder in den Kreisen aus denen die Briefe stammen, noch später.

Von jenem „johanneischen" Kreise reichen Verbindungslinien zu Irenäus, und von da her ist auch zu ihm die Schätzung des Evan-

[1]) Doggesch. I. 395.

geliums gekommen, dessen Brauchbarkeit im Kampf gegen die Gnosis und in der dogmatischen Entwicklung seiner Zeit ihm alsbald eingeleuchtet hat. So hat er sich bemüht, es den verschiedenen Gegnern zu entreissen und von ihm ab datiert die kirchliche Wirksamkeit des Evangeliums, das zwar die synoptische Jesusüberlieferung nicht hat verdrängen können, aber auf die Entwicklung der Theologie ungleich mehr Einfluss ausgeübt hat als die Synopt. So geht der eigentliche Siegeslauf dieses Evangeliums von Kleinasien aus, aber es ist kein kleinasiatisches Geistesprodukt. Seine Heimat haben wir da zu suchen, wohin Ephräms vergessene Nachricht uns weist, in Syrien. Dort wo die ältere Gnosis heimisch ist, wo seit Alters ein lebendiger Austausch mit Aegypten bestand, wo (in Antiochia) die bedeutendste Diasporajudenschaft ansässig war [1]), dort ist das 4. Evangelium ent-

[1]) Dort, nicht in Kleinasien haben wir auch die als „Johannesjünger" bezeichneten Kreise zu suchen, gegen deren Wertung des Täufers sich das 4. Evangelium so angelegentlich wendet. Den Nachweis hoffe ich demnächst in einer Studie über die Entwicklung der christlichen Ueberlieferung von Johannes dem Täufer zu bringen. Ueber die Judenschaft in Antiochien vgl. Josephus B. J. VII. 3 3. — Bei der Ausarbeitung der vorliegenden Untersuchungen, soweit es sich um den Nachweis einer 2. Redaktion des Evgls. durch den Verfasser des 1. Brfs. handelt, fand ich eine willkommene Bestätigung meiner Positionen in den mehrfach zitierten Abhandlungen von E. Schwartz (Aporien im 4. Evgl.), deren Einsicht ich der Güte von Herrn Professor Grafe verdanke. Schw. scheidet 3 Schichten im Evangelium: das ursprüngliche Evangelium, eine 1. Redaktion von der Hand des Verf. von I Joh. und eine zweite Redaktion bezw. Interpolation (dieselbe Hand hat auch I Joh. und Apc. mit Zusätzen versehen). Die Scheidung der drei Schichten scheint mir an vielen Stellen nicht begründet und die Vermutungen über die ursprüngliche Gestalt des Evangeliums leiden an allzu grossem Scharfsinn. Näher darauf einzugehen, fehlt hier der Raum. Die Abgrenzung der verschiedenen Bestandteile stimmt vielfach überein mit einer Quellenscheidung, wie sie s. Zt. (1897) von Arnold Meyer im Kolleg vorgetragen wurde und die mir lange Zeit als die Lösung des literarischen Problems des Evangeliums erschien. Sie erwies sich mir als undurchführbar, aber ebenso unhaltbar ist die im letzten Jahrzehnt allgemein wieder angenommene Theorie vom „ungenähten Rock", begreiflich nur als ein Symptom der Ermüdung nach vielen vergeblichen Versuchen, durch Quellenscheidung die Kompositionsprobleme des Evgls. zu lösen. Das Scheitern früherer Quellenhypothesen berechtigt nicht, im 4. Evgl. jede noch so grosse Ungereimtheit hinzunehmen und sich allen offenbaren Störungen in der Gedankenfolge gegenüber damit zu trösten, dass ja in einem Kopfe mancherlei widersprechende Gedanken bei einander wohnen. Es heisst m. E. auf ein Verständnis des Schriftstellers überhaupt verzichten, wenn man die Einheitlichkeit und Unberührtheit des Textes im 4. Evgl. unbedingt festhalten will. So gewiss das 4. Evgl. nicht ein aus allerlei verschiedenen Schriften zusammengeklebtes Machwerk ist (vgl. die wilde Quellenhypothese von Soltau St. u. Kr. 1908 S. 177 ff.), sondern in der Hauptsache aus einer Feder stammt (allerdings teils mit teils ohne Verwendung

standen und von diesem Boden aus will es verstanden werden als eine Apologie des Christentums in der religiösen Welt des synkretistischen Hellenismus.

schriftlicher Vorlagen), so sicher ist mir, dass es in der uns vorliegenden Gestalt nicht ursprünglich, sondern bearbeitet ist. Ob sich der ursprüngliche Bestand jemals genau wird abgrenzen lassen, ist mir zweifelhaft, einiges Wesentliche aber wird sich erweisen lassen, soweit es in diesen Dingen ein Beweisen gibt.

GTU Library
3 2400 00781 1296

FX42
W497r

64357

Die Reichsgottes-
hoffnung
/ P. Wernle

Graduate Theological Union
Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709

DEMCO